

PROPÓSITO

«DIÁLOGO... quiere ser una revista de jerarquía intelectual, abierta a las más diversas corrientes de pensamiento y en la que los escritores más significativos de nuestro tiempo traten con autoridad los diversos temas que traducen la inquietud en que vive el hombre contemporáneo.

Haciendo honor a su nombre, DIÁLOGO alienta el propósito de que sus páginas sean un lugar de encuentro y de intercambio de quienes, situados en diversos campos de la actividad intelectual, sienten la preocupación de encontrar la fórmula vital que devuelva al hombre de hoy su verdad. Por ello se propone como objetivo primero el estudio de los problemas actuales en lo que éstos tienen de propiamente humano. La filosofía en sus diversas ramas, y particularmente en antropología y filosofía de la historia, la sociología, la economía, la filología y la religión ocuparán el primer plano de su atención.

Los más diversos colaboradores habrán de tratar estos temas con independencia de criterio y sin otra limitación que la impuesta por las exigencias de un saber auténtico y responsable. DIÁLOGO, con espíritu de gran cordialidad, abre sus puertas a todos los escritores, en la seguridad de que un común amor a la verdad, habrá de presidir en todo momento el intercambio de las diferentes perspectivas.

Aunque DIÁLOGO garantice realmente a sus colaboradores la más amplia libertad, estimulando el cotejo y confrontación de las opiniones ponderables más diversas, no ha de renunciar por ello a sostener su propia convicción y a expresarla con claridad y firmeza. DIÁLOGO tiene la persuasión de que la tragedia del hombre contemporáneo radica en el divorcio existente entre su cultura -la llamada cultura moderna- y las fuentes religiosas; y, en consecuencia, de que sólo restableciendo la referencia de la totalidad de su vida con el Dios vivo del mensaje cristiano, puede el hombre encontrar su forma de equilibrio y de paz.

En hallar el punto de conjugación de dicha cultura y de ese mensaje -supuesto que ello sea posible y en la medida en que lo sea- pone DIÁLOGO su tarea propia y peculiar».

NUESTRA TAPA:

***Anunciación, Mosaico de la Basílica de Nuestra Señora del Rosario,
Lourdes.***

DIÁLOGO

Y el Verbo se hizo carne

VOLUMEN LXVI

Junio - 2015

DIRECTOR

P. Lic. Daniel Cima

CONSEJO DE REDACCIÓN

P. Lic. Gabriel Barros

P. Lic. Edgardo Catena

P. Lic. Héctor J. Guerra

P. Dr. Pablo F. Rossi

P. Lic. Fernando Vicchi

REVISTA

de la Casa de Formación Mayor «María, Madre del Verbo Encarnado»,
del Estudiantado del Convento «Santa Catalina de Siena»,
del Instituto «Alfredo R. Bufano» (PS-215),
del Colegio «Isabel la Católica» (E-92),
y de los Cursos de Cultura Católica.

CONSEJO EDITORIAL

Exégesis y Teología Bíblica

- R.P. Lic. Ricardo Clarey (Italia)
R.P. Lic. Eugenio Elías (Francia)
R.P. Lic. José A. Marcone (Argentina)
R.P. Lic. Ervens Mengelle (Canadá)
R.P. Lic. Gustavo Nieto (Estados Unidos)
R.P. Lic. Tomás Orell (Egipto)
R.P. Dr. Carlos Pereira (Italia)
R.P. Lic. Mauricio Pérez Osán (Alemania)
R.P. Dr. Miguel Pertini (Italia)
R.P. Dr. Gonzalo Ruiz Freites (Italia)
R.P. Lic. Gabriel Zapata (Argentina)

Teología Dogmática

- R.P. Lic. Reynaldo Anzulovich (Tierra Santa)
R.P. Lic. Marcelo Cano (Argentina)
R.P. Dr. José M. Corbelle (Taiwán)
R.P. Lic. José Hayes (España)
R. P. Lic. Bernardo Juan (España)
R.P. Lic. Marcos Juan (Brasil)
R.P. Lic. José Lochedino (Perú)
R.P. Lic. Daniel Mentessana (Estados Unidos)
R.P. Lic. Sergio Pérez (Túnez)
R.P. Dr. Arturo Ruiz Freites (Italia)

Teología Moral

- R.P. Lic. Esteban Cantisani (Argentina)
R.P. Dr. Miguel Ángel Fuentes (Argentina)
R.P. Lic. José Giunta (España)
R.P. Lic. Héctor José Guerra (Argentina)

Filosofía

- R.P. Dr. Elvio C. Fontana (Italia)
R.P. Lic. Marcelo Gallardo (Egipto)
R.P. Lic. Omar Mazzega (Italia)
R.P. Dr. Pablo Rossi (Argentina)
R.P. Lic. Fernando Vicchi (Argentina)

Liturgia y Espiritualidad

- R.P. Lic. Jon De Arza (Argentina)
R.P. Lic. Pablo Bonello (Estados Unidos)

Eclesiología y Misionología

- R.P. Lic. Carlos Ferrero (Chipre)
R.P. Lic. José Montes (Ucrania)
R.P. Lic. Diógenes Urquiza (Rusia)

Derecho Canónico

- R.P. Lic. Lucio Flores (Taiwán)
R.P. Dr. Roberto Folonier (España)
R.P. Dr. Diego Pombo (Italia)
R.P. Lic. Andrés Vidal (Argentina)

Cultura y Educación

- R.P. Lic. Edgardo Catena (Argentina)
R.P. Lic. Rolando Santoian (Canadá)

COMITÉ DE HONOR

Dr. Alberto Caturelli, Prof. Néida Asunción Freites, Dr. Roberto Muzio y Sra. Marie de Place de Muzio, Dr. Víctor Hugo Bressan, Dr. Pablo Enrique Bressan, Lic. Marta Giglio de Furlán, Dr. Eduardo Petrino y Sra. María Helena Havelka de Petrino, Cont. Pablo Felipe Coduti, Dra. Nelly Sandruss de Mazzeo, Dr. Jorge Randle y Sra. Teresa Wilkinson de Randle, Lic. Marcos Randle, Dr. Alberto Eduardo Buela y Prof. Cecilia González de Buela, Sr. Germán Raúl del Campo y Sra. María Teresa Mussio de del Campo, Prof. Vicente Pérez Sáez, Dr. Miguel Ángel Soler, Prof. Beatriz Buela, Dr. Darko Sustersic, Dr. Enrique Díaz Araujo, Prof. Liliana Pincirolí, Lic. Edmundo Gelonch Villarino.

SUMARIO

EDITORIAL

DEL COGITO CARTESIANO A LOS CRITERIOS “PASTORALES”	7
---	----------

P. Dr. Pablo Rossi I.V.E.

ARTÍCULOS

DE LA CONCIENCIA Y DE LA EXTERIORIDAD	11
--	-----------

P. Dr. Cornelio Fabro

LA MISA, PERPETUACIÓN DE LA REDENCIÓN	19
--	-----------

P. Carlos Miguel Buela, I.V.E.

EL ENTE, EL ESSE Y LA PARTICIPACIÓN SEGÚN CORNELIO FABRO	31
---	-----------

P. Dr. Alain Contat

MARÍA LA HIJA DE SIÓN EN EL RELATO DE LA ANUNCIACIÓN	95
---	-----------

P. Lic. Gabriel Barros, I.V.E.

LA AUTORIDAD DE LOS PADRES SOBRE LOS HIJOS QUE MANIFIESTAN VOCACIÓN RELIGIOSA	119
--	------------

P. Lic. Gonzalo Gelonch, I.V.E.

DON ÁNGEL LUIS MIGUEL SALVAT. UN HIDALGO EN TIERRAS SANRAFAELINAS	129
--	------------

Daniel Omar Gonzalez Céspedes

ACTUALIDAD

LOS COSTES SOCIALES DE LA PORNOGRAFÍA	141
--	------------

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, I.V.E.

IN MEMORIAM

ANÍBAL DOMINGO D'ANGELO RODRÍGUEZ	149
--	------------

Dr. Ricardo Curutchet

<i>INTERCAMBIOS</i>	163
<i>NOTICIAS</i>	164
<i>RECENSIONES</i>	170
<i>NUESTRA TAPA</i>	
ANUNCIACIÓN, MOSAICO DE LA BASÍLICA DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO, LOURDES	197
<i>P. Rodrigo Miranda, I.V.E.</i>	

Del cogito cartesiano a los criterios “pastorales”

P. Dr. Pablo Rossi, IVE

Las diferentes facultades cognoscitivas (sentidos externos: vista, oído, olfato, gusta y tacto; sentidos internos: sentido común, fantasía, memoria y cogitativa; facultades cognoscitivas espirituales: la inteligencia) se diferencian por su objeto formal. La vista, por ejemplo, tiene por objeto formal el color; el oído, el sonido; etc.

El objeto formal es la razón bajo la cual la facultad conoce sus objetos materiales. La vista conoce amarillo, rojo, verde; pero los conoce como color. Siempre que la facultad está conociendo, el objeto formal está presente como fundamento. La vista cuando ve amarillo, «antes» de ver amarillo ve color; cuando ve rojo, ve color; y siempre que vea, más allá de qué color vea, siempre verá color.

El objeto formal de la inteligencia es el «ente». El ente es lo primero que el intelecto concibe y jamás puede el intelecto pensar algo sin pensar «ente»; del mismo modo que la vista jamás puede ver algo sin ver color.

Terminamos esta introducción explicitando que una facultad no puede tener dos objetos formales. Eso dividiría la facultad, y serían no una facultad, sino dos. Sería como pretender que la vista y el oído fuesen la misma facultad.

En el presente volumen de nuestra revista publicamos un breve, pero extraordinario artículo del padre Fabro. En él nos explica el autor que si bien en todo acto cognoscitivo se nos presenta la interioridad y la exterioridad, ambas presuponen el objeto formal de la inteligencia, que es el ente; y ambas – interioridad y exterioridad– se fundan en el aferrar y aprehender el ente.

El ente, por ser el objeto formal del intelecto, es trascendental a todo conocimiento intelectual: cada vez que con mi inteligencia conozco una cosa, esta cosa no concretiza todo lo que «ente» implica. Conozco un árbol, pero «ente» puede ser muchas cosas que árbol no es. Pasa lo mismo con cualquier otra cosa (manzana, casa, hombre, etc.). «Ente» despierta entonces en el hombre un «hambre» de conocer, porque el hombre busca «concretizado en acto» aquello que «ente» despierta como trascendental. El hombre no se conforma con el «infinito trascendental» que ente ofrece, sino que quiere aferrar el «infinito actual», el Absoluto que es Dios. En otras palabras: lo primero que el hombre naturalmente concibe en su intelecto, el ente, despierta en él un hambre que sólo se sacia con Dios; porque solamente Dios realiza en acto toda la «apertura del ente».

Lamentablemente hay muchos que en vez de buscar a Dios (Absoluto que realiza todo lo que el hombre aspira), piensan encontrar su saciedad en una infinita búsqueda de finitos. Buscan una cosa, buscan otra... apetecen un placer, después otro; pero la sed de Infinito no se les sacia nunca.

Con estas premisas nosotros estamos en condiciones de evaluar la exteriorización del hombre. Si el hombre en su exteriorización no crece verticalmente hacia el Absoluto que es Dios, y se pierde en una interminable exteriorización hacia las cosas finitas; esa exteriorización es mala. En cambio si el hombre, en su exteriorizarse crece en dirección a Dios, esa exteriorización es buena.

Importante notar que la valoración de crecimiento hacia el Absoluto que es Dios la puedo realizar gracias a que aprehendo, ya desde el inicio, el «ente». Juzgo mi exteriorización como un auténtico crecimiento en la medida que realizo, y/o alcanzo, una mayor actualización de aquello que en «ente» está implícito.

El desastre de la filosofía moderna, que hereda el «yo pienso» de Descartes, lleva a tomar como primero y fundamento la

interioridad. Evidente que si la interioridad es lo primero, y por ende el fundamento a modo de objeto formal, y la exterioridad no cae dentro de ella (recordemos que en nosotros realista todo particular «cae» dentro del ente como todo color particular «cae» dentro de color), se multiplican los objetos formales y las facultades: tendría que haber una facultad de la interioridad y otra de la exterioridad. La solución idealista: la exterioridad es interioridad. Se pierde así todo valor objetivo para juzgar las cosas y todo juicio se vuelve subjetivo.

En el idealismo, entonces, el «ente» no sirve como fundamento para cualificar la exteriorización del hombre, y lo único que interesa es el exteriorizarse mismo. Esta falencia espantosa de la filosofía moderna está magistralmente expuesta en el artículo fabriano del presente número.

La transformación operada por la Filosofía Moderna en el ámbito filosófico es operada por el Protestantismo en el ámbito teológico-religioso¹. Lo único que importa es la subjetividad. Ya no hay dogma, sino libre interpretación.

La prioridad de la interioridad lleva en el protestantismo a errores contrarios: el racionalismo que racionaliza a Dios poniéndolo a la altura del hombre, y la doctrina del sentimiento religioso, en donde no importa ya el contenido de lo que se cree, sino el sentimiento.

Estos desastrosos errores se han infiltrado en muchos católicos (teólogos, eclesiásticos con autoridad y pueblo fiel) llegando a la herejía modernista y a su versión actual: el progresismo.

El modo de infiltrarse dentro del catolicismo puede ser variado. Hoy en día se está luchando por imponer una línea herética que podemos llamar «la de la praxis pastoral». No se trata de contestar

¹ Cfr. CORNELIO FABRO, "La spiritualità protestante e il pensiero moderno", In *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965(2), 71.

los dogmas en cuanto tales, sino de hacerlos inservibles a nivel práctico, optando por soluciones «pastorales» que se basan en principios absolutamente independientes de los dogmas. «No interesa que los sacramentos formen una unidad, y que atentar contra uno sea atentar contra los otros; a los divorciados vueltos a casar les haría bien comulgar (¿en base a qué principio deducirán eso?), y entonces hay que darles la comunión». Entre la doctrina protestante del sentimiento religiosa y la “católica” (en realidad anti-católica) kasperiana del criterio pastoral hay muy poca distancia.

Lo importante es darse cuenta de dónde se remonta el origen del error, el origen del modo herético de pensar. Si no encausamos a la sociedad para que recupere un modo realista de pensar en donde lo primero es el ente y no la interioridad, no se recuperarán los criterios objetivos que permitan un sano discernimiento de las situaciones.

De la conciencia y de la exterioridad

P. Dr. Cornelio Fabro

Nota del editor: el título original del siguiente artículo es «Della coscienza e dell'esteriorità»; fue editado por primera vez en la rev. Mater Ecclesiae II (3/1966) 161-165.

El autor muestra como la relacion interioridad-exterioridad (y por tanto las elecciones que nosotros debemos hacer de las cosas del mundo) se cualifica según su relación a Dios. Este orden a Dios se sostiene sólo en una filosofía realista en donde todo conocimiento de los particulares (interior-exterior, yo-mundo, etc.) se funda en la aprehensión del ente.

Se sigue entonces que en las filosofías de la inmanencia, que deriban del Cogito de Descartes, la interioridad-exterioridad pierde su sentido más profundo, que es el ser el campo en donde la persona busca a Dios.

La doctrina es absolutamente tomista, aunque se trate de un lenguaje que entra en diálogo y discusión con la Filosofía Moderna.

★ ★ ★

En un primer tiempo y en un primer momento nadie confunde lo exterior con lo interior, la conciencia con el mundo, el espíritu con la naturaleza: la vida inmediata, la de nuestras alegrías y nuestros dolores, corre por un impulso originario sobre estos dos andenes y se refleja en ella toda la gama de sus manifestaciones. En esta primera fase, y a este primer nivel de nuestro ser-en-el-mundo, la relación de las dos esferas es recíproca: lo exterior llama a lo interior y lo interior a lo exterior, así como el espectáculo de las flores y la maravilla de las alboradas y de los crepúsculos llama al estupor de la conciencia contemplante y las aprehensiones de la

conciencia orientada en el mundo se dirigen a este aparecer o surgir que es el presentarse siempre nuevo de la naturaleza.

Casi se podría decir, y la moderna Fenomenología ha seguido esta vía, que la conciencia inmediata es un ser-para y en-el-mundo: aquí, en el plano descriptivo, el «para» es simplemente dinámico y estructural y no (aún) constitutivo o final. Se quiere decir que la conciencia en su ritmo espontáneo se encuentra como contempladora del mundo, como operante en el mundo, como ocupándose del mundo y preocupada por él... Entonces, casi se podría decir, con un término, tal vez no muy elegante, pero sumamente expresivo, que el hacerse de la conciencia en el mundo, que su ser en acto, es su externarse, en el sentido de «hacerse mundo en el mundo». El tema podría ser profundizado pasando en examen, de etapa en etapa, las varias formas de la conciencia y su ascender en las actuaciones de la estética, de la ética, de la política, de la religión...: pero esto nos podría tomar mucho tiempo y, probablemente, nos desviaría.

El tema es, sin dudas, fascinante, puesto que nos lleva a advertir que el aferrar al Yo en su estado naciente, como para una recuperación integral, tiene el sentido paradójal de que él, para ser (y aferrarse como) Yo, tiene que dirigirse hacia el no-yo, o sea, tiene que «ponerse en drama» y salir, y perderse, precisamente para reencontrarse y ser él mismo. En fin, y siempre para mantener nuestras observaciones en el nivel más elemental, el tema de la relación interior-exterior, conciencia-mundo, yo-no yo, no dice todavía nada y no resuelve nada, porque, precisamente, es sólo una relación, o sea, una referencia: es como el índice de una ecuación, que remite a su base, un mensaje codificado que exige la lectura en la propia cifra.

Por consiguiente, la relación conciencia-mundo es ciertamente constitutiva para afirmar lo que es el hombre en acto, o sea, como conciencia de ser-en-el-mundo. Pero éste, a su vez (o sea, propiamente como primer momento), es, precisamente, como ser

que es estar en acto; es el estar vivos, o sea, «presentes»...: en la espera, en la sorpresa, en la dicha, en la duda, en la certeza, en el dolor... Esto, a su vez, se manifiesta como un «ir-más-allá», que es un dirigirse al fundamento. No es ya, no es ante todo y sobre todo, un dirigirse de lo interior hacia lo exterior y de lo exterior hacia el interior, como hacen frecuentemente las fenomenologías contemporáneas que se agotan en la antítesis de forma y contenido para resolver éste en aquella; es ante todo y sobre todo un advertirse en el centro del ser como «presencia», o sea, como conciencia del Yo en el ser y del ser al-Yo. Así, la conciencia de la relación y, por consiguiente, el relacionarse de la relación, no es el elemento originario y fundante, sino un resultado y algo fundado: la «presencia» de hecho del paisaje que tengo delante o del amigo que vino a hacerme una visita no es el *prius* sino el *posterius*, en todo el frente del ser. Es el *posterius*, porque sigue al ser tanto del mundo contemplado como del Yo contemplante: es, en efecto, el punto de llegada de su encuentro y como el cumplimiento al que tiende el ser para hacerse y darse a la conciencia, para solicitar sus reacciones, para estimularla a ser-ella-misma, precisamente, mediante la relación al otro.

En palabras pobres, pero que me parecen fundamentales, se quiere decir que el primer momento de la conciencia no es dado por la relación de Yo-no-Yo, conciencia-mundo, interno-externo... que son determinaciones regionales y divisivas (y dispersivas) de lo real en sí mismo, sino ante todo el advertirse originario como estar-en-acto, que es el aferrar la presencia de lo presente, que es —en su forma más simple y elemental— el «hacerse presente» mismo del Yo al mundo, como del mundo al Yo.



Poco importa, en este momento de nuestro examen de la estructura de la conciencia, que el Yo se haga presente (o sea, se advierta a sí mismo) mediante el (referirse al) mundo o que el mundo sea advertido (por el Yo) mediante la referencia a la

conciencia, que es el hacerse consciente, o sea, el actuarse mismo de la conciencia en su referirse al mundo, en el proyectarse del Yo en la naturaleza o en su estructurarse en la historia. Lo que verdaderamente importa es que el ser en..., que el ser para..., que el ser con..., que el ser mediante... o sea, que cualquier forma de ser determinada y determinante (de presencia) presupone el presentificarse de la presencia misma, o bien, el actuarse del acto y el fundamentarse del fundamento. Y esto, para la conciencia de cada uno, incluso antes que para Parménides o S. Tomás o Hegel o Heidegger..., es simplemente el ser, o sea, el actuarse y el ser en acto, dentro y mediante el cual, para un sujeto finito y contingente («existente») como es el hombre, se puede todavía advertir la dualidad y pasar a la distinción de Yo-no yo, conciencia y mundo, interno y externo... para lanzarse a la lucha de la vida que es el actuarse de la libertad. Y que, en tales consideraciones, no se trata para nada de gongorismos filosóficos, sino de las reflexiones más elementales y obvias —quisiéramos decir «pre-filosóficas»— lo demuestra el hecho de la *protesta* que cada uno de nosotros hace cuando alguien quiere imponernos algún error o ilusión o fantasmagoría cualquiera: protestamos que aquello no es así y así, o que simplemente no es, que no fue o no podía ser... donde la cualidad de fondo —si así puedo expresarme— es, precisamente, el «ser» y «solamente ser».

Y es claro, entonces, que el «solamente» aquí no viene a indicar el límite o la restricción, sino a reivindicar en el modo más pregnante la emergencia del ser y su absoluta prioridad: la prioridad que termina en la alborada de cada conciencia y la empuja a dirigirse a su sueño, esa prioridad que, en su vértice, se encuentra en el bíblico: «Yo soy Aquel que es» (*Ex* 3,14). Sólo Dios, en efecto, se autentifica en el «Ser» simplemente: toda creatura es solamente un «ente» o *essente*, también el hombre.

Pero el hombre *advier*te el ente y se refiere al ser y se reencuentra, por eso, en el ser: por ello sólo el hombre puede «elegir» entre el ente y el Ser, entre lo finito y el Infinito, entre el

DE LA CONCIENCIA Y DE LA EXTERIORIDAD

mundo y Dios. Es en este referirse, en esta elección, que consiste la aventura del hombre en su existencia terrena: el extremado riesgo de su libertad.

Así las cosas, externo e interno son como lo cóncavo y lo convexo: es decir, son estructuras fundadas y no fundantes en sentido originario. Lo que fundamenta, lo que únicamente puede fundamentar, es el Ser mismo, o sea, el «presentarse» de lo real como conciencia y como mundo, o sea, como esfera de la conciencia y como realidad del mundo. Es de utilidad, en efecto, resaltar que el ser de la conciencia y el ser del mundo, o bien, podemos ya decir, que la interioridad y la exterioridad, se establecen cada una en sí, ciertamente, mediante la oposición; pero, a su vez, ésta es posible únicamente mediante el converger común sobre el ser, ya como espontaneidad, ya como reflexión. En efecto, la espontaneidad y la reflexión son los dos momentos o niveles del darse (tanto de la conciencia como del mundo) del ser mismo para vivir y obrar, para obtener algo y llegar a ser alguien en la vida.



La espontaneidad es el primer darse de la conciencia en el mundo, es el advertirse implicados en el mundo para actuar la propia vida: es el «primer ser» en el mundo que cada uno encuentra al venir al mundo, que despierta el estupor de estar en el mundo y pone la responsabilidad de actuarse en el mundo. Es, por consiguiente, la coexistencia todavía indiferente de interioridad y exterioridad, de conciencia y mundo.

La reflexión es para el hombre, en todo el arco de su vida, el autenticarse del ser con respecto al fundamento que se remite a la «elección» que cada uno debe hacer: puesto que es mediante la elección que se actúa su libertad y así se cualifica. Aunque no hayamos tenido ningún mérito o demérito en el venir al mundo, depende después de nosotros el modo de ser en el mundo y de referirnos al mundo: ésta es precisamente la tarea o bien la

posibilidad de la libertad, subir o bajar en el ser, recogerse o dispersarse, salvarse o arruinarse... Se puede reconocer a las modernas filosofías de la existencia el mérito de haber puesto en evidencia, frecuentemente en modos también demasiado drásticos, la originalidad de la libertad en la estructura de la subjetividad propia del hombre; pero las abstrusidades de estas filosofías no son más que balbuceos confusos en comparación con el análisis cristiano del drama de la vida y de la historia.

Estas novísimas filosofías vienen sobre todo de Hegel e interpretan el mal y el pecado alegremente como pura negatividad, y por eso como constitutivo mismo de la existencia, para proclamar el dejar ser al ser, el asumir el propio ser como no-ser... De esta manera, no existe problema alguno, porque no existe elección alguna, cuando la esencia de la libertad es elegir no elegir...: así, toda la vida se convierte en un pasatiempo, no tiene ningún sentido. En esta perspectiva, que es en sustancia común a todas las filosofías contemporáneas ancladas en el principio moderno de inmanencia, la oposición de externo e interno pierde todo relieve. Es lo exterior, la naturaleza y la historia, que hace las veces del león: la ciencia, la técnica, la sociología, la historia... desarrollan y agotan el ser y la libertad, de vez en vez, sin residuos. No hay ningún núcleo de responsabilidad auténtica, porque no hay ningún principio de elección. Y no hay principio de elección porque el Yo es y se hace aquí simple «lugar» de aparición del ser, porque el Yo es reducido a funcionar como «platea» en la que se actúa la escena del mundo o la comedia (sin sentido) de la vida (sin sentido).

Vale, entonces, para esta concepción, que abraza ya nueve décimos de la humanidad bajo las más disparadas ideologías, el principio hegeliano de que «lo externo es lo interno» —un principio que agradó y fue muy querido a nuestro Croce, si bien no pocos (ilamentablemente incluso algún católico!) pretenden en nuestros días convertirlo en paladín del espiritualismo y hasta alférez y maestro de libertad. Cosa que, por parte suya —no hay dudas—

DE LA CONCIENCIA Y DE LA EXTERIORIDAD

también quiso y pretendió ser, pero que sus principios, es más, sus precisas declaraciones sobre la identidad de razón y libertad y sobre la convergencia de libertad y violencia, impiden reconocer.



Lo externo asume un significado y valor cualitativo, como lo interior, solamente en la relación del Yo al Absoluto. El uso de la realidad externa y la vida en medio de esta familia de hierbas y animales, el comportamiento, o bien, el «diálogo» con los demás (la relación de yo-tu...) asume sentido y valor sólo si implantado sobre el gozne de un Absoluto que no sea el Todo panteísta, sino el Dios creador del mundo y Padre de los hombres, que está presente a todos y siempre, que todo lo ve y a todos escucha, y que espera a cada uno para que le rinda cuentas, como se expresa Kierkegaard en su existencialismo cristiano.

Así, la exterioridad sigue siendo verdaderamente exterioridad, en su doble valencia de elevación y caída, *supeditada a la libertad*. De algún modo se puede decir que la exterioridad es para la libertad lo que es el cuerpo para el alma, o sea, el fondo de posibilidades para su auténtico ser y actuarse humano. Sólo quien no tiene delante a Dios como Sumo Bien que lo espera, maltrata al ser y lo lacera en las vías tortuosas e infinitas de los siete vicios capitales: aquí lo exterior es a la vez, o bien, puede ser a la vez, objetivo y medio al mismo tiempo. Es la nada de todo, esa nada del rechazo del Sumo Bien, en la que se resuelve la elección de quien quiere quedarse en lo finito y cerrar en lo finito la propia elección. En esta situación, todos los bienes de la esfera de lo finito —como el arte, la ciencia, la técnica...— que pueden alimentar la libertad, se retuercen contra la libertad y la estrechan en una tenaz prensa que se cierra cada vez más de elección en elección. Y la elección se convierte en un continuo caer de terraza en terraza en los espirales de lo finito y en un inevitable perderse y dispersarse. La exterioridad no es más nada, tampoco exterioridad: la ciencia y la técnica se convierten en investigación infinita que es el dispersarse

de lo finito al infinito, un errar sin paradas en los espacios infinitos y la fuga en el vacío de inmensos silencios: mientras los pueblos y las naciones languidecen en las privaciones, se laceran en las rivalidades de la «voluntad de potencia» para la conquista de los bienes de Babilonia.

La exterioridad auténtica, el sentido y valor genuinos del cuerpo y de la naturaleza, así como el significado de la historia, se salvan sólo junto a la interioridad y en función de la actividad espiritual que es el testimonio del Absoluto en la dicha común de la Paternidad de Dios. La exterioridad se convierte (es verdad) en posibilidad de «tentación»; pero, si es posibilidad de caída, lo es también de elevación y de victoria, y solo esta dialéctica positiva de la libertad como posibilidad da significado y valor a la elección y garantiza, por consiguiente, el fundamento, el remordimiento y la dicha, de la responsabilidad. La exterioridad, entonces, cuando es vista desde este vértice del espíritu, puede convertirse, y en efecto se convierte, en la posibilidad de la prueba misma de la interioridad y de la libertad, en vista de la «liberación de la libertad» como esfuerzo para salvar y salvarse. Todo en el mundo puede servir para la salvación y en todo el hombre debe buscar la salvación: todo, en efecto, puede cooperar a la salvación de aquellos que son llamados por Dios a ser santos. En esta «exterioridad reconquistada», en la relación de la creatura con el Creador, el mundo entero readquiere su primitivo sentido sacral que surge de la creación como «manifestación de Dios»: incluso un simple vaso de agua, un pan, un vestido... cualquier cosa dada al prójimo por amor de él, puesto que es la humilde consolación del espíritu al espíritu, la inagotable hospitalidad del amor. No que lo exterior sea (o se haga) lo interior, ni lo interior lo exterior: sino que es la libertad misma que se supera y se eleva en el donarse y donar, para reencontrar el Amor esencial que todo lo ha donado y pide también al hombre donarlo todo para trascenderse y vivir en Él.

La Misa, perpetuación de la Redención

P. Carlos Miguel Buela, IVE

«Los efectos que la Pasión produjo en el mundo los hace este sacramento en el hombre», enseña Santo Tomás¹.

Son verdades que hacen temblar: ¡Perpetuamente sobre nuestros altares el santo sacrificio! ¡Perpetuamente la Redención de los hombres! ¡Perpetuamente la gran obra de Jesucristo! ¡La justificación de los hombres por la propiciación! ¡Hasta el fin de los tiempos y del mundo! ¡Hechos justos los hombre por la sangre de Cristo!

I. TRES VECES TRES.

Hubo algunos que oponían la justicia a la misericordia y la misericordia a la justicia, pero «Nos parecen vanos estos escrúpulos. San Pablo tuvo esmero en confrontar los dos aspectos de la obra redentora y en presentar las estrechas relaciones de ambos: “*Nosotros somos justificados gratuitamente por la gracia de Dios, por medio de la redención que existe en Cristo Jesús. Dios lo propuso como propiciación por la fe, en su sangre, para mostrar ahora su justicia, a fin de ser (reconocido) justo y fuente de justicia para cualquiera que crea en Jesús*” (Ro 3,24-26)².

Según este pasaje, tres iniciativas de Dios, tres operaciones de Cristo, tres sentimientos del hombre concurren en la obra redentora.

¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, q. 79, a. 1 co.

² En cuanto a los detalles de exégesis, véase Ferdinand Prat, *La Teología de San Pablo*, Ed. Jus, México 1947, t. I, p. 230-4.

1. a. Viendo Dios nuestra incapacidad para salir por nosotros mismos del pecado, decide justificarnos gratuitamente: aquí está la iniciativa de la Gracia.

b. Dios decide establecer a Cristo como instrumento de propiación y presentarlo como tal a las miradas del mundo: aquí está el triunfo de la Sabiduría.

c. Dios quiere demostrar de esta manera que es justo y que lo fue siempre, a pesar de su aparente indiferencia de antaño con relación al pecado: aquí está el desquite de la Justicia.

2. a. Cristo, por su parte, opera la Redención, es decir, la liberación de los pecadores; y esta Redención, lejos de ser contraria a la Gracia, obra de concierto con ésta.

b. Cristo realiza la propiación, cuando, *expiando* el pecado que levantaba una barrera entre Dios y nosotros, nos hace *propicio* a Dios.

c. Cristo produce la Redención y la propiación *en calidad de víctima*: la eficacia de la salvación está en su Sangre.

3. Sin embargo,

a. el hombre no permanece pasivo; el negocio de su salvación no se concluye sin él: su aportación es la Fe, la Fe en Cristo Salvador.

b. El hombre medita la lección del Calvario y comprende que debe corresponder a tanto amor con una profunda gratitud;

c. y, en fin, ante esta demostración de la Justicia Divina, el hombre aprende a temer la Cólera de Dios y a confiar en su Misericordia.

De esta suerte, la doctrina de la Redención forma un todo coherente en que se armonizan los puntos de vista más diversos.

II. LA CRUZ Y EL EDÉN.

El hecho de la restauración está en una correspondencia exacta con la historia de la caída. El Calvario es la réplica del Edén. La Humanidad cae y se levanta en su representante. Un acto de desobediencia la pierde, un acto de obediencia la salva, ¡Qué claridad brota de esto sobre la unidad de los Planes Redentores, la fraternidad humana y la comunión de los santos!

1. Dios no es ya el acreedor ávido de cobrar la cuenta, ni el soberano celoso de vengar a cualquier costo sus derechos: es el Padre buenísimo, santísimo y justísimo y sapientísimo, que, en su obstinado amor por el hombre culpable, toma la iniciativa de salvarlo y pone en juego su omnipotencia para ejecutar un designio que concilia admirablemente todos sus Atributos: Bondad, Santidad, Justicia y Sabiduría.

2. Jesucristo es siempre la víctima cuya Sangre expía el pecado, realiza la propiciación, sella la alianza, abre el Cielo; pero no es ya una víctima inerte, dotada de una especie de virtud mágica: su Sangre, por preciosa que sea, no vale más que por la ofrenda libre y amorosa que Él hace de Ella a su Padre, en nombre de la Humanidad contenida en Él como en su Jefe. Ya no se trata de una sustitución por la cual sufriría el inocente el castigo del culpable, sino de una sublime condescendencia que lleva al Hijo de Dios a identificar su causa con la de los pecadores; ni de una satisfacción exterior dada a Dios para arrancarle el perdón de los criminales, sino de un homenaje filial que el Género Humano saca de sí mismo, gracias a Jesucristo, y que Dios acepta con gusto porque tuvo en ello la iniciativa y porque en ello tiene la principal parte.

3. La Resurrección de Jesús no es ya una superfluidad ofrecida a la admiración de los elegidos, ni una simple recompensa concedida a sus méritos, ni solamente el sostén de nuestra Fe y la prenda de nuestra esperanza: es un complemento esencial y una parte integrante de la Redención misma. En fin, el hombre no es ya el

testigo pasivo de un drama que se desarrollaría fuera de él y en que no tendría él ningún papel; muere idealmente en el Calvario con el Cristo moribundo y revive místicamente en Él en el acto de Fe y en el rito sagrado –de la Santa Misa– que le aplican el fruto de la Muerte Redentora»³.

III. LA MISA PERPETÚA EL SACRIFICIO DE LA CRUZ.

«La pasión de Cristo, aunque corporal, posee una virtud espiritual por su unión con la divinidad y por este contacto espiritual recibe eficacia, a saber, la eficacia de la fe y del sacramento de la fe: “[...] *a Cristo propuso como propiciación por la fe en su sangre*” (Ro 3,25)»⁴.

Por la fe informada por la caridad nos ponemos en contacto espiritual y nos aprovechamos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo. Como podemos ver en tantísimos textos de la Santa Misa, por ejemplo:

**«Haz, Señor,
que te ofrezcamos siempre este sacrificio
como expresión de nuestra propia entrega,
...y se lleve a cabo en nosotros
la obra de nuestra salvación»⁵.**

**«...se va a renovar entre nosotros
el sacrificio único de Cristo»⁶.**

³ FERDINAND PRAT, *La teología de san Pablo*, Vol. II, Ed. Jus, México 1947, pp. 246-247.

⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 48, a. 6, ad 2^{um}.

⁵ *Misal Romano*, Conferencia Episcopal Española, Madrid, reimpresión actualizada 2011, Miércoles de la II semana de Adviento, Oración sobre las ofrendas, p. 139.

⁶ *Misal Romano*, 20 de diciembre, p. 153.

*«Señor, preserva de toda maldad a tu pueblo,
para que este sacrificio sea grato a tus ojos...»⁷.*

*«...concédenos, por esta celebración
que actualiza el único sacrificio de Cristo,
la misericordia que no merecen nuestros pecados»⁸.*

*«Te pedimos, Señor,
que la eficacia de este sacrificio
nos purifique del antiguo pecado,...
y nos otorgue la plena salvación»⁹.*

*«...Señor, Padre Santo,...
Que constituiste a tu único Hijo
Pontífice de la Alianza nueva y eterna...
que... determinaste, en tu designio salvífico,
perpetuar en la Iglesia su único sacerdocio.
...[Los sacerdotes] renuevan en nombre de Cristo
el sacrificio de la redención...»¹⁰.*

*«[...] cada vez que celebramos
este memorial del sacrificio de Cristo
se realiza la obra de nuestra redención»¹¹.*

O de manera semejante: *«cada vez que renovamos*

⁷ *Misal Romano*, Jueves de la III semana de Cuaresma, Oración sobre las ofrendas, p. 214.

⁸ *Misal Romano*, Domingo de Ramos, Oración sobre las ofrendas, p. 243.

⁹ *Misal Romano*, Misa Crismal, Oración sobre las ofrendas, p. 254.

¹⁰ *Misal Romano*, Prefacio de la Misa Crismal, p. 255.

¹¹ *Misal Romano*, Misa de la Cena del Señor, Oración sobre las ofrendas, p. 264; II Domingo del tiempo ordinario, 375; Cf. *Sacramentarium Veronense*, ed. Mohlberg, n. 93 (cita en OGMR del 1975, *Proemio* y en OGMR del 2008, n. 2, p. 18).

*en el altar este sacrificio
se realiza la obra de nuestra redención»¹².*

*«Acepta, Señor, este sacrificio,
con el que has redimido a todos los hombres...»¹³.*

*«por el admirable trueque de este sacrificio
nos haces partícipes de tu divinidad»¹⁴.*

*«el Espíritu Santo nos haga comprender
la realidad misteriosa de este sacrificio»¹⁵.*

Pedimos al Padre *«...que aceptes y bendigas
estos † dones
este sacrificio santo y puro que te ofrecemos...»¹⁶.*

«Aclamad el misterio de la redención»¹⁷.

*«...al celebrar este memorial de la muerte gloriosa de Jesucristo...
te ofrecemos...el sacrificio puro y santo:
pan de vida eterna
y cáliz de eterna salvación»¹⁸.*

¹² *Misal Romano*, Misa Votiva de la Sagrada Eucaristía B, p. 996.

¹³ *Misal Romano*, Miércoles de la Octava de Pascua, Oración sobre las ofrendas, p. 317.

¹⁴ *Misal Romano*, Miércoles de la II semana de Pascua, p. 324; Jueves de la III Semana de pascua, p. 332; Miércoles de la IV semana de Pascua, p. 338; Jueves de la V semana de Pascua, p. 346.

¹⁵ *Misal Romano*, Domingo de Pentecostés, p. 370.

¹⁶ *Misal Romano*, Plegaria I, p. 519.

¹⁷ *Misal Romano*, pp. 527, 534, 542, 553, 1059, 1065, 1071, 1077, 1084, 1089 (en total: diez veces).

¹⁸ *Misal Romano*, Plegaria I, p. 528.

*«...al celebrar ahora el memorial
de la muerte y resurrección de tu Hijo,
te ofrecemos el pan de vida y el cáliz de salvación...»¹⁹.*

*«...congregas a tu pueblo sin cesar,
para que ofrezca un sacrificio sin mancha
desde donde sale el sol hasta el ocaso»²⁰.*

«...te ofrecemos...el sacrificio vivo y santo»²¹.

*«...te ofrecemos su Cuerpo y su Sangre,
sacrificio agradable a ti
y salvación para todo el mundo»²².*

*«Dirige tu mirada, Padre santo, sobre esta ofrenda;
es Jesucristo que se ofrece con su Cuerpo y con su Sangre
y, por este sacrificio,
nos abre el camino hacia ti»²³.*

*«...te ofrecemos...la Víctima que devuelve tu gracia a los
hombres... concédeles que, participando
del único sacrificio de Cristo, formen...un solo cuerpo»²⁴.*

*«...te ofrecemos lo mismo que tú nos entregaste:
El sacrificio de reconciliación perfecta»²⁵.*

¹⁹ *Misal Romano*, Plegaria I, p. 534.

²⁰ *Misal Romano*, Plegaria II, p. 540.

²¹ *Misal Romano*, Plegaria III, p. 542.

²² *Misal Romano*, Plegaria IV, p. 553.

²³ *Misal Romano*, Plegaria V/a-b-c-d, pp. 1060, 1066, 1072, 1078.

²⁴ *Misal Romano*, Plegaria sobre la reconciliación I, p. 1084.

²⁵ *Misal Romano*, Plegaria sobre la reconciliación II, p. 1090.

«...te ofrecemos el pan de la vida y el cáliz de la salvación...»²⁶.

**«Él se ha puesto en nuestras manos
para que te lo ofrezcamos como sacrificio nuestro
y junto con Él nos ofrezcamos a ti»²⁷.**

**«En este santo sacrificio,
que Él mismo entregó a la Iglesia,
celebramos su muerte y su resurrección»²⁸.**

**«...que el pueblo...
consiga por su participación en este memorial
los frutos de la muerte y resurrección de tu Hijo...»²⁹.**

**«...y que la actualización repetida
de nuestra redención
sea para nosotros fuente de gozo incesante»³⁰.**

**«Mira...los sacrificios que te presentamos,
para que, al celebrar la pasión de tu Hijo**

²⁶ *Misal Romano*, Plegaria para las Misas con niños I, p. 1098.

²⁷ *Misal Romano*, Plegaria para las Misas con niños II, p. 1103.

²⁸ *Misal Romano*, Plegaria para las Misas con niños III, p. 1111.

²⁹ *Misal Romano*, Misa Votiva de la Sagrada Eucaristía B, p. 995.

³⁰ *Misal Romano*, Sábado de la Octava de Pascua, Oración sobre las ofrendas, p. 320 (En *Misal Romano* en latín, *ut continua nostrae reparationis operatio*, p. 385); id. Martes de la II semana del tiempo pascual, p. 323 (389); id. Miércoles de la III semana de Pascua, p. 331 (399); id. IV domingo de Pascua, p. 335 (403); id. Martes de la IV semana de Pascua, p. 337 (405); id. Miércoles de la V semana de Pascua, p. 345 (413); id. Martes de la VI semana de Pascua, p. 351 (419).

LA MISA, PERPETUACIÓN DE LA REDENCIÓN

*en este sacramento,
gocemos de sus frutos en nuestro corazón»³¹.*

*«...al instituir el sacrificio de la eterna alianza,
se ofreció a sí mismo como víctima de salvación
y nos mandó perpetuar esta ofrenda
en conmemoración suya»³².*

*«...en la última cena con los apóstoles,
para perpetuar su pasión salvadora,
se entregó a sí mismo
como Cordero inmaculado y Eucaristía perfecta»³³.*

*«Ellos [los sacerdotes] renuevan en nombre
de Cristo el sacrificio de la redención»³⁴.*

*«...para que en todas las naciones de la tierra
se ofrezca el sacrificio perfecto...»³⁵.*

*Que «nos sirva de provecho esta ofrenda
con cuya inmolación se perdonan los pecados del mundo»³⁶.*

*«...te ofrecemos, Señor, el mismo sacrificio de la cruz,
fundamento y modelo de todo martirio»³⁷.*

³¹ *Misal Romano*, XXXII Domingo del tiempo ordinario, Oración sobre las ofrendas, p. 405. (Se usa el plural porque se refiere a las distintas modalidades del único sacrificio).

³² *Misal Romano*, Prefacio I de la Santísima Eucaristía, p. 481.

³³ *Misal Romano*, Prefacio II de la Santísima Eucaristía, p. 482.

³⁴ *Misal Romano*, Prefacio I de las Ordenaciones, p. 484.

³⁵ *Misal Romano*, Prefacio II de las Ordenaciones, p. 485.

³⁶ *Misal Romano*, Memoria de San Gregorio Magno, Oración sobre las ofrendas, p. 727.

³⁷ *Misal Romano*, Memoria de San Cosme y San Damián, p. 738.

*«...concédenos, por la eficacia de este sacrificio,
llegar a transformarnos en ofrenda agradable a tus ojos»³⁸.*

*«...que nos valgan de ayuda
los dones que te presentamos...
ya que tu has querido
perdonar los pecados del mundo,
mediante el sacrificio de esta ofrenda»³⁹.*

En toda Misa se expresa:

*«...para que este sacrificio, mío y vuestro
sea agradable a Dios, Padre Todopoderoso», ó*

*«En el momento de ofrecer
el sacrificio de toda la Iglesia», ó*

*«...nos dispongamos a ofrecer el sacrificio
agradable a Dios, Padre Todopoderoso»⁴⁰.*

A lo que siempre responde el pueblo:
*«El Señor reciba de tus manos este sacrificio,
para alabanza y gloria de su nombre,
para nuestro bien
y el de toda su Santa Iglesia»⁴¹.*

³⁸ *Misal Romano*, Memoria de San Vicente de Paúl, p. 739.

³⁹ *Misal Romano*, Común de Pastores 2, Oración sobre las ofrendas, p. 828.

⁴⁰ *Misal Romano*, Ordinario de la Misa, n. 26, *Orate frates*, p. 442.

⁴¹ *Idem*, p. 443.

LA MISA, PERPETUACIÓN DE LA REDENCIÓN

Habría que estudiar detenidamente el Misal Romano, cosa que no pudimos hacer, para mostrar tres cosas:

1. Cómo en cada Misa se hacen presentes los aspectos de la Redención obrada en la cruz;
2. Que pueden reducirse a los cinco modos o causas con que obra el Señor en su misterio pascual de pasión, muerte y resurrección, a saber, mérito, satisfacción, sacrificio, redención y eficacia;
3. Al igual que aparecen en el Misal Romano, con claridad, belleza e insistencia, los efectos de la misma Redención.

Hay que tener presente que el mismo mérito y la misma satisfacción que Cristo ofrece en la cruz para completar la obra de la redención, se aplican en la Misa, ya que Cristo no puede merecer nada nuevo después de su muerte en cruz. Pero, sustancialmente, es el mismo sacrificio de la cruz por eso: « [...] ***cada vez que celebramos este memorial del sacrificio de Cristo se realiza la obra de nuestra redención***»⁴². Notemos «*cada vez*», no alguna vez, o cada tanto, o a veces, sino siempre.

Asimismo, notemos «***se realiza la obra de nuestra redención***», por lo tanto, en cada Misa y en todas las Misas, se hace sacramentalmente presente el sacrificio de la cruz, con todas sus consecuencias, es decir, que la Misa es: conversión a Dios infinitamente perfecto, nos hace amar ordenadamente las creaturas, redificación, gracia santificante –fe, esperanza, caridad, dones del Santo Espíritu, virtudes morales infusas–, sumo perdón, fuerza, remedio, expiación, mérito, liberación, señorío, satisfacción, reconciliación, nobleza, alegría, diálogo, vida sobreabundante y eterna, belleza y luz, docilidad, sacrificio expiatorio de la divina Víctima, un quitar el mal, limpieza, pago, justicia, bondad, fiesta, plenitud, crecimiento, luz admirable, amor infinito, entrega sincera de sí mismo,

⁴² *Misal Romano*, II Domingo del tiempo ordinario, p. 365.

salvación cierta, cercanía, acto agradable a Dios, alimento, felicidad, adoración latréutica, generosidad, civilización, cultura, eficacia sobreabundante, elevación, promoción de la dignidad individual y social del hombre, cosmos ordenado y bellissimo, unidad, universalidad, laboriosidad, conversión, triunfo, fidelidad, lealtad, obediencia, arrepentimiento, subordinación, esplendor, estupor, sufragio, libertad de los hijos de Dios, María al pie de la cruz y al pie del altar..., ¡Redención!

Otro posible estudio a realizar es considerar cuál debería ser la característica de nuestra espiritualidad eucarística teniendo en cuenta las causas y los efectos de la pasión del Señor, a fin de practicar las virtudes que nos inspira y tener las disposiciones adecuadas. Distinguiendo, a su vez, cuál debería ser en los sacerdotes, en los religiosos y religiosas, y en los laicos.

Tal vez a alguno le cueste trabajo entender esta hermosa doctrina, pero por lo menos podrá llegar a una conclusión indiscutible: Verdaderamente Cristo me salvó, objetivamente hablando, cosa que me muestra de muchas maneras, por lo tanto idebo hacer mía la redención subjetiva, ya que «*Dios, que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti*»⁴³!

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Sermo* 169, 11, 13.

El ente, el *esse* y la participación según Cornelio Fabro*

P. Dr. Alain Contat

1. CORNELIO FABRO Y LA CUESTIÓN DEL SER

En su primera obra mayor, el joven Tomás de Aquino nota que «el ente no dice la quiddidad, sino solamente el acto de ser»¹. Seguramente, el adverbio exclusivo *solamente* tiene aquí un alcance semántico, y no directamente metafísico, ya que el ente incluye siempre una quiddidad; y es por esto que el Doctor angélico precisará, en el momento cumbre de su carrera, que el ente no es otra cosa que «qui est (*quod est*)», de tal suerte que significa sintéticamente tanto la cosa (*quod*) como su acto de ser (*esse*)². Pero eso no impide que aquello por lo cual el ente es un ente es el *esse* y no la quiddidad: «Ente se dice como aquello que tiene el *esse*»³. En esta perspectiva, la pregunta que guía a la ciencia del ente en cuanto ente, es decir –para santo Tomás y sus discípulos– la metafísica, no podrá ser sino esta: «¿Qué es el *esse* del ente?». Como numerosos trabajos lo han establecido durante los siglos pasados, esta pregunta opone desde el primer momento la ontología tomista a aquellas de la tradición esencialista que descende de Scot a Wolff, y que condicionó fuertemente los destinos filosóficos de

* Título original «L'Étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», publicado en *Revue Thomiste* 111 (Juillet - Septembre 2011), p. 357-402.

¹ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 8, q. 4, a. 2, ad 2 (éd. Mandonnet): «Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum».

² Cf. ID., *Expositio Libri Peryermeneias*, Lib. I, lect. 5 (Marietti, n° 71 [20]): «Ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est».

³ ID. *Sententia super Metaphysicam* [en adelante: *In Metaph.*], Lib. XII, lect. 1 (Marietti, n° 2419): «Nam ens dicitur quasi esse habens».

la modernidad⁴. Para Suárez, por ejemplo, cuya influencia fue considerable, el ente que especifica la metafísica consiste en la esencia «real», es decir apta para existir⁵, con lo cual transforma la ciencia del ente en investigación de la quiddidad que puede tener el ser, y por lo tanto expulsa el *esse* fuera del dominio de la filosofía primera, o al menos lo rechaza a su periferia. En reacción contra este «oscurecimiento del ser», Heidegger ha querido, como todos saben, volver a colocar la pertenencia mutua del ser (*Sein*) y del ser-ahí (*Dasein*), es decir del hombre, en el corazón de la reflexión sobre el ente (*Seiendes*). De esto resulta que la cuestión directriz de la metafísica, o más bien del pensamiento (*Denken*), conduce de nuevo al ser del ente⁶, pero de una manera profundamente marcada por la revolución trascendental kantiana, en la medida que ella permanece cerrada a la trascendencia del *Esse* subsistente y creador.

⁴ Cf. por ejemplo Gustav SIEWERTH, *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seins-differenz*, Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Düsseldorf, Schwann, 1963, p. 176-208; y por supuesto Étienne GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, ³2008, p. 124-186.

⁵ Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. II, sect. 4 (ed. Vivès, t. 25, Paris, 1861, n^o 5, p. 89): «Dico secundo: si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum».

⁶ Cf. por ejemplo Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, ⁵1987, p. 24; tr. cast.: *Introducción a la metafísica*, Trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 38-39: «Ya hemos hecho algunas observaciones sobre la frecuente pregunta de qué se gana con tal diferenciación. Ahora sólo consideramos nuestro propósito. Preguntamos: «¿por qué es el ente y no más bien la nada?» En apariencia, en esta pregunta también nos atenemos sólo al ente y evitamos la vacía cavilación acerca del ser. Pero, ¿qué es lo que preguntamos propiamente? Preguntamos por qué es el ente como tal. Por tanto, preguntamos por el fundamento debido al que el ente *es* y *es lo que es* y debido al que *no es* más bien la nada. En el fondo preguntamos por el ser. Pero ¿cómo lo hacemos? Preguntando por el ser del ente, interrogamos al ente con referencia a su ser».

El itinerario metafísico de Cornelio Fabro lo condujo rápidamente a releer con una mirada nueva el conjunto del corpus tomístico, para proponer en toda su radicalidad la cuestión sobre el *esse* del ente, lo cual lo llevará en consecuencia a tomar posición tanto sobre lo que él llamará la «flexión formalista» de la escolástica, incluso tomista, a partir del final de la Edad Media⁷, como sobre la obra del pensador de la Foresta Negra que él juzgará fuertemente estimulante en cuanto a su problemática, pero en definitiva «evasiva y decepcionante» en cuanto a sus resultados⁸.

El gran valor especulativo de la obra del P. Fabro está, entonces, en la rigurosa confrontación que siempre realiza entre los tres enfoques del ser que acabamos de trazar. A este propósito, es necesario subrayar que la atención privilegiada que nuestro autor acordó al *esse* del ente no debe inicialmente nada a Heidegger, ya que se remonta a una disertación sobre el principio de causalidad escrita en 1935, sobre un tema propuesto en un concurso de la Academia de Santo Tomás, en un contexto que no podría ser más extraño a la *Seinsfrage* planteada en los mismos años por el rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia. En su estudio, el

⁷ Cf. Cornelio FABRO, «L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste», *Revue thomiste* 58 (1958), p. 443-472. El lector encontrará una bibliografía completa de los escritos del P. Fabro en el sitio internet *Cornelio Fabro - Pensatore essenziale* (URL=<http://www.corneliofabro.org>). Es de gran provecho la lectura de la autobiografía intelectual póstuma: C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, Versione integrale delle tre stesure con parti inedite, Segni, EDIVI, 2011; como también de Rosa GOGLIA, *Cornelio Fabro: profilo biografico, cronologico, tematico da inediti*, Note di archivio, testimonianze, Segni, EDIVI, 2010.

⁸ Cf. C. FABRO, «Il ritorno al fondamento. Contributo per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso d'Aquino», en *Il Problema del fondamento*, *Sapienza* 26 (1973), p. 265-278; «Un filosofo elusivo-delusivo», *Osservatore Romano* (21-22 dicembre 1987), p. 3. Hemos intentado definir precisamente la relación metafísica de Fabro y Heidegger en A. CONTAT, «Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo», *Alpha Omega* 14 (2011), p. 195-266 [p. 229-244].

religioso de veinticuatro años muestra que el «principio de razón de ser», según el cual «todo lo que es tiene su razón de ser», no aclara verdaderamente el principio de causalidad, a pesar de los tentativos del P. Garrigou-Lagrange y de Jacques Maritain, y que la justificación rigurosa de la relación causal debe ser buscada en la doctrina de la participación. En efecto, «el ente por participación tiene por causa y depende del ser por esencia: si esta proposición es conocida *per se* (*per se nota*), la sola explicitación del contenido nocional del sujeto debe ser suficiente para fundar el valor y para justificar el asentimiento que el intelecto da al principio»⁹.

Aunque no lo parezca, Fabro abandona así el registro exclusivamente axiomático y conceptual sobre el cual una buena parte del primer neotomismo, fiel en eso al racionalismo leibniziano, había querido defender la causalidad, a favor de un registro que no es crítico pues es desde el inicio ontológico. Ya no se trata de reducir principios, es decir proposiciones, a una proposición absolutamente primera para nosotros, ya sea el principio de identidad o aquel de no contradicción¹⁰, sino que es necesario que el intelecto, más allá de la razón discursiva, vea que la actualidad fragmentaria de los objetos de nuestra experiencia reenvía a la actualidad plena de una fuente de ser que trasciende la experiencia. Lo que hace que esta operación sea posible, es el valor

⁹ C. FABRO, «La difesa critica del principio di causa», en *Esegesi tomistica*, «Cathedra sancti Thomae, 11», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1969, p. 1-48 [p. 39]. Este estudio fue publicado por primera vez en *Rivista di filosofia neo-scolastica* 28 (1936), p. 102-141. Todas las traducciones de los textos de Fabro inéditos en español son nuestras.

¹⁰ En una obra póstuma, nuestro autor nos dice que él fue el único, sobre once participantes al concurso en cuestión, que no fundó el principio de causalidad en el principio de razón suficiente, tesis en la cual él diagnostica una «flexión racionalista del neo-tomismo»; cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, La metafisica tomista & il pensiero moderno, Milano, Edizioni Ares, ²1997, p. 274-277.

a la vez cognitivo y real del nexo que une el *esse* del ente por participación al *Esse* por esencia:

Para santo Tomás, al menos en este punto, la exigencia conceptual coincide con la exigencia ontológica y real: el ente por participación no se comprende, esto es no se comprende en su ser, *no es*, si este no está en dependencia del ser por esencia¹¹.

Al escribir aquello, el joven filósofo estigmatino traza el eje vertical del ser, que no dejará de explorar, en los dos sentidos, durante el curso de su larga carrera: el ente que la inteligencia humana puede captar tiene el ser en virtud de un acto de ser (*esse*) finito; este depende del Ser infinito que lo ha creado con una esencia que es el principio de su finitud; la relación del ente a su *esse* limitado, como también el de este *esse* al *Esse* ilimitado de Dios, es una relación de participación.

De manera un poco esquemática, la reflexión ininterrumpida del P. Fabro sobre el *esse* del ente se distribuye en tres grandes períodos. El primero está marcado por su disertación doctoral, titulada *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, defendida en el Angelicum en la facultad de teología –la cosa era entonces posible– el 28 de octubre de 1937. Sobrepasando ampliamente la media de los trabajos romanos de su época en información histórica y en profundidad especulativa, esta tesis, de la cual su autor publicará durante su vida tres ediciones sucesivas¹²,

¹¹ C. FABRO, «La difesa critica del principio di causa»... p. 41. En apoyo de su tesis, el A. cita el *De potentia*, q. 3, a. 5, ad 1: «Esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi, nisi ut deductum ab esse divino».

¹² Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, ¹1939; Torino, Società editrice internazionale, ²1950; Torino, Società editrice internazionale, ³1963. La tercera versión es retomada en «Opere Complete, 3», Segni, EDIVI, 2005. Citaremos siempre a Fabro siguiendo la edición de las obras completas, cuando el texto en causa se encuentre ya disponible.

fue para Cornelio Fabro aquello que la cuarta edición de *Thomisme* fue para Étienne Gilson, queremos decir el descubrimiento y la tematización de una ontología que excede a Platón como también a Aristóteles, y que está centrada sobre el *esse* tomista como «actualidad de todas las cosas, comprendidas las mismas formas»¹³. Un examen minucioso de los textos de santo Tomás establece que la composición de la esencia y del *esse* en la sustancia creada, y especialmente en la sustancia separada, encuentra su explicación en la participación del ente de la perfección primordial del *esse* según la delimitación indicada por la esencia. La segunda fase de este recorrido metafísico está claramente marcada por el curso enseñado desde el 17 al 26 de noviembre de 1954 en la Universidad de Lovaina, en la cátedra Cardenal Mercier. Con lo enseñado en este curso su autor preparará algunos años más tarde una monumental obra, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, de la cual existen dos versiones, una francesa y la otra italiana¹⁴, y que puede considerarse con todo derecho como su obra maestra. En tres partes, «La formación del “esse” tomista», «La causalidad del ser», «La dialéctica de la causalidad», Fabro quiere mostrar ante todo que el *esse* es el «mediador transcendental» de la causalidad creadora, porque es «el efecto propio de Dios»¹⁵. De esto resulta en primer lugar que la creación no es sino la donación

¹³ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 4, a. 1, ad 3: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum».

¹⁴ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino*, Torino, Società editrice internazionale, 1960, disponible actualmente en «Opere Complete, 19», Segni, EDIVI, 2010; ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications universitaires de Louvain / Paris, Éditions Béatrice Nauwelaerts, 1961. Se verá que los dos textos no son exactamente iguales, especialmente en cuanto a la distribución de los capítulos.

¹⁵ Cf. por ejemplo S. THOMAS, *Quodlibet* XII, q. 5, a. 1, c: «Proprius effectus Dei est esse».

de un *esse* participado a una esencia participante, y en consecuencia que el obrar de la creatura se resuelve metafísicamente en la participación dinámica del *esse*, mediado por la naturaleza de la cosa. En el transcurso de su demostración, el autor compara sus posiciones con las grandes doctrinas del ser, desde Parménides hasta Heidegger, pasando especialmente por Platón, Aristóteles, el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Hegel. El tercer y último período puede ser caracterizado como una profundización del segundo, según un método histórico-especulativo que compromete a Fabro en una confrontación cada vez más reñida con la filosofía moderna y contemporánea. Iniciado en 1957 con *Dall'essere all'esistente*¹⁶ que se centra en Hegel, Kierkegaard, Heidegger y Blondel, prosigue con los dos volúmenes de la *Introduzione all'ateismo moderno* de la cual la edición definitiva aparece en 1969¹⁷, y termina con *La Prima riforma della dialettica hegeliana*, obra concluida en 1988 y publicada póstuma en 2004¹⁸. Estas grandes obras ponen fuertemente en evidencia el riesgo de vaciamiento (*svuotamento*) que amenaza al *Sein* de Hegel como a aquel de Heidegger a causa del acoplamiento dialéctico con la nada que les es común, y les opone la plenitud del *esse* tomista, sin dejar sin embargo de rendir homenaje a la grandeza filosófica de estos dos adversarios. En el centro de esta tercera etapa, el mismo Fabro sitúa un estudio elaborado entre 1967 y 1974, cuya versión definitiva fue publicada en inglés bajo el título de *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*¹⁹. A

¹⁶ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Hegel, Kierkegaard, Heidegger et Jaspers, Brescia, Morcelliana, ¹1957; ²1965; Milano, Marietti, ³2004 (curiosamente, el capítulo VIII de las dos primeras ediciones, dedicado a Blondel, no ha sido publicado en la tercera).

¹⁷ Cf. ID, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, Editrice Studium, ¹1964; ²1969.

¹⁸ Cf. ID, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Segni, EDIVI, 2004.

¹⁹ Cf. C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation», *Review of Metaphysics* 27 (1974), p. 449-491. La

lo largo de estos tres períodos, Fabro no ha dejado jamás de publicar estudios específicamente tomistas, en los cuales el propósito teórico está habitualmente apoyado en el análisis crítico de otras filosofías. Las dos recopilaciones de artículos *Esegesi tomística*²⁰ como *Tomismo e pensiero moderno*²¹ son ejemplos en este sentido.

Pensador eminentemente especulativo que lega a la posteridad dos vastas síntesis sobre el ser y la participación, Fabro desconfiaba un poco de las presentaciones demasiado linealmente sistemáticas de la metafísica tomista, porque temía que el formalismo de la estructura oscureciera, en lugar de revelar, la riqueza de la *virtus essendi*²². Nosotros quisiéramos a pesar de ello intentar presentar aquí de la manera más coherente posible las etapas de la filosofía del ser tal como las concibe nuestro autor.

2. DEL ENTE AL SER MISMO SUBSISTENTE: LAS ETAPAS DE LA RESOLUTIO MÉTAPHYSIQUE

En el tomismo, la metafísica tiene por ámbito de investigación (*subiectum*) el ente en cuanto ente; y como toda ciencia, busca primeramente los principios de su «sujeto», entre los cuales en el primer rango figura el *esse* por el que el ente es justamente un ente.

importancia de este artículo en el itinerario de nuestro autor es explicada en ID., *Appunti di un itinerario...*, p. 40 y p. 59-70.

²⁰ Cf. ID., *Esegesi tomistica*, «Cathedra sancti Thomae, 11», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1969.

²¹ Cf. ID., *Tomismo e pensiero moderno*, «Cathedra sancti Thomae, 12», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1969.

²² Cf. ID., «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rotura del formalismo scolastico», en *Il Concetto di «Sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1983, p. 35-54 [p. 51]: «La riflessione metafisica ha esigenze e ritmo capovolti rispetto alla riflessione formale che badi anzitutto alla chiarezza nozionale ed ai rapporti di subordinazione e correlazione nozionali».

Ahora bien, este *esse*, Fabro lo repetirá a menudo, es en sí mismo un acto, y no un contenido, es decir que no es objetivable a la manera de una determinación formal²³. Es por este motivo que el método de la metafísica no es enteramente reducible a los instrumentos científicos elaborados por Aristóteles –abstracción, inducción o deducción– si bien los presupone, y requiere en consecuencia un procedimiento propio, que el filósofo estigmatino gustará llamar *resolutio*:

Debe ser, este *esse*, el acto de todo acto; pero ¿cómo lo descubrimos? ¿Por experiencia o por demostración? Por experiencia, conocemos el hecho de la existencia (la nuestra y la de otros); por demostración, obtenemos, por ejemplo, la exigencia de la existencia de Dios; por reflexión o abstracción, accedemos a las esencias de las cosas. Según Santo Tomás, el *esse* como *actus omnium actuum* es captado, parece, no propiamente por abstracción, lo cual vale para las esencias, sino por «reducción» o resolución, lo cual es un pasaje de acto en acto²⁴.

²³ Cf. C. FABRO, *Dall'essere all'esistente...*, 32004, p. 61: «*L'essere non è quindi una realtà definita, ma è l'attualità di ogni realtà. L'essere non è un contenuto, ma l'inesauribile contenente. L'essere non è un concetto, ma è l'atto di presenza dell'ente per cui s'illumina nella coscienza la verità dell'ente e dei suoi contenuti e concetti (El ser no es por lo tanto una realidad definida, sino que es la actualidad de toda realidad. El ser no es un contenido, sino el inagotable continente. El ser no es un concepto, sino que es el acto de presencia del ente, por el cual se ilumina en la conciencia la verdad del ente y de sus contenidos y conceptos)*».

²⁴ «Il doit être, cet *esse*, l'acte de tout acte; mais comment le découvrons-nous? Par expérience ou par démonstration? Par expérience, nous connaissons le fait de l'existence (la nôtre et celle d'autrui); par démonstration, nous obtenons, par exemple, l'exigence de l'existence de Dieu; par réflexion ou abstraction, nous accédons aux essences des choses. D'après saint Thomas, l'*esse* comme *actus omnium actuum* est saisi, semble-t-il, non proprement par abstraction, ce qui vaut pour les essences, mais par «réduction» ou résolution, ce qui est un passage d'acte à acte» ID., «Notes pour la fondation

Según santo Tomás, la *resolutio*, es decir literalmente el análisis, es el proceso gracias al cual el razonamiento (*inquisitio*) hace retornar el efecto complejo, anterior en el orden del conocimiento, a sus causas simples, anteriores en el orden del ser, mientras que la *compositio*, es decir la síntesis, designa el proceso inverso. Él distingue la *resolutio secundum rationem*, que reduce el dato a sus causas intrínsecas, y la *resolutio secundum rem*, que remonta a sus causas extrínsecas²⁵. Es así que la filosofía de la naturaleza «resuelve» el ente móvil en la forma y la materia, causas intrínsecas, luego en el fin y en el agente, causas extrínsecas. Analógicamente, la filosofía primera debe «resolver» el ente en cuanto ente en el acto de ser y en la esencia, principios intrínsecos, y a continuación en el Ser mismo subsistente, es decir Dios, que es la causa extrínseca eficiente, ejemplar y final. En la perspectiva de Cornelio Fabro, este doble proceso implica ciertamente, entre otras cosas, la abstracción y la definición de las esencias y, en una cierta medida, la noción misma de esencia, así como la demostración de la existencia de Dios y la identidad, en este, de la esencia y del *esse*; pero la definición y la demostración, de los cuales

métaphysique de l'être», *Revue thomiste* 66 (1966), p. 214-237 [p. 214-215]. La misma doctrina en ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino...*, p. 229.

²⁵ Sobre la *resolutio*, ver *Sum. theo.*, I^a-II^{ae}, q. 14, a. 5, c: «Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices»; y sobre todo *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 1, sol. 3, c. (ed. Leonine, t. 50, 1992, p. 162): «Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas uel effectus extrinsecos; componendo quidem cum proceditur a causis ad effectus, quasi resolviendo cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod cause sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes [...] Quandoque uero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas; componendo quidem quando a formis maxime uniuersalibus in magis particulata proceditur, resolviendo autem quando e conuerso, eo quod uniuersalius est simplicius». Cf. también *In Metaph.*, Lib. II, lect. 1 (Marietti, n° 278).

los *Analíticos Posteriores* ofrecen la teoría detallada, no alcanzan sino la periferia del *esse*, como en oblicuo, a través del *quod quid erat esse* que lo especifica y del ente que lo recibe. Para explorar, en la medida que es posible al espíritu humano, el fundamento del ente, es necesario que el intelecto *vea*, en un primer momento, que el ente es tal, más allá de su presencia y sus manifestaciones empíricas, en virtud de un acto de ser que es la fuente de toda su actualidad, lo que corresponde al proceso *secundum rationem*, que permanece en la inmanencia del ente creado; luego es necesario que el mismo intelecto *vea* de nuevo, en un segundo momento, que todo ente cuyo *esse* es finito por una esencia limitante implica un *Esse* infinito y subsistente, que no tiene otra esencia que él mismo, lo cual corresponde al proceso *secundum rem*, que se eleva a la trascendencia del *Ser* creador y separado. Es por esta ascensión, más intelectual que propiamente racional, que se eleva desde la realidad empírica en acto al Acto subsistente de ser, que la *resolutio* metafísica excede a los demás procedimientos que ella integra²⁶. Nuestro autor asocia así el modo propiamente intelectual de la metafísica (su *procedere intellectualiter*) a la capacidad de visualizar, grado por grado, la actualidad del ser, y de captar el vínculo que une el ser participado al Ser imparticipado.

a) La resolución del ente *secundum rationem*

A partir de su tesis sobre *La Nozione metafisica di partecipazione*, publicada en la vigilia de la guerra, Fabro elabora una primera clasificación jerárquica de la «noción de ser», organizada en tres planos de profundización creciente. Veinte años más tarde, retoma esta tabla en un estudio sobre «La problematica dello “esse” tomistico», no sin aportarle algunas modificaciones. Para

²⁶ Para una exposición completa de la *resolutio* metafísica según Fabro, cf. Jesús VILLAGRASA, «La *resolutio* come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro», *Alpha Omega* 4 (2001), p. 35-66.

comprender el itinerario investigativo de la metafísica que nuestro autor busca delinear, nos parece oportuno comenzar realizando una sinopsis de estas dos sistematizaciones del *ens* y del *esse*. He aquí entonces una tabla en cuyo interior hemos traducido el texto de 1939 en la columna de la izquierda²⁷ y aquel de 1959 en la de la derecha²⁸:

I. (a) Una *primera noción de ser*, aquella que señala el primer despertar de nuestra facultad intelectual - es fruto de una abstracción, casi formal, a partir de una percepción particular de orden concreto: en alemán, se la llamaría *Dingsein* [...].

Hay una «noción inicial» de *esse* (y de *ens*), que es el acto del ente en el sentido más indeterminado, aquel que santo Tomás indica alguna vez como el *esse commune*: el *esse* puede significar no importa que realidad y actualidad, la esencia (*albedo*) y el *actus essendi*, la pertenencia al orden real como al orden lógico. Se la llama noción inicial porque es tomando conciencia y reflexionando sobre ella que comienza la investigación metafísica [...]

²⁷ C. FABRO, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 187-188.

²⁸ ID., «La problematica dello “esse” tomistico», en ID., *Tomismo e pensiero moderno...*, p. 107-108.

II. En la reflexión filosófica, distinguimos netamente (b) un *ser formal*, es decir un ser como esencia que existe *Etwassein*; (g) un *ser actual* como acto de la esencia, *Wirklichsein*; y (d) un *ser lógico*, como verdad, *Wahrsein*.

En segundo lugar sigue la «noción metodológica» del *esse* como «acto» del ente, es decir como principio que realiza una formalidad o perfección real: en esta noción se determina la relación de la esencia al *esse* en vista de la última determinación del real sea del finito en sí mismo, sea del finito respecto al Infinito [...]

III. Finalmente podemos llegar, por medio de la reflexión metafísica intensiva, a (e) una noción de ser que es la *síntesis*, en la cual vienen a encontrarse fusionadas todas las formalidades y perfecciones particulares con la remoción de toda potencialidad.

Como tercera y última viene la «noción intensiva» de *esse*, según que se asume con santo Tomás (y Hegel), que el *esse* como tal expresa la perfección absoluta y el plexo emergente (*plesso emergente*)* de todas las perfecciones, las cuales así manifiestan las participaciones del mismo *esse*.

Habiendo nuestro autor trazado de este modo el itinerario de la *resolutio secundum rationem*, nos permite analizar las etapas.

La noción inicial del ente

Todos los lectores de santo Tomás conocen bien la fórmula que el *Comentario a las Sentencias* toma prestada de Avicena: «Aquello que “cae” en primer lugar en la concepción (*imaginatione*) del intelecto es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el intelecto»²⁹. El *ens* es así el *primum cognitum* de nuestra

* Fabro utiliza aquí dos términos que son propios de su léxico y que el ama particularmente: a) el substantivo *plesso*, cuya traducción literal sería

inteligencia, según una primacía a la vez cronológica y noética, lo cual interesa mucho a la filosofía primera, porque implica que todo aquello que conocemos es implícitamente, y desde el origen, conocido como algo que es en sí un ente, bajo cualquier título³⁰. Sobre este plano, que es el del conocimiento común, la noción de ente es solamente co-ejercida por la intelección, y no aún explicitada por la misma, si bien está presente en todo objeto aprehendido. Ahora bien, aquello que nosotros conceptualizamos ordinariamente, es una quiddidad real (o más exactamente aquello que para nosotros ocupa su lugar, si es verdad que ignoramos lo que es una mosca³¹), y aquello que nosotros formalizamos en ella, es la esencia que es, no directamente el hecho de que esta esencia es, y menos aún el acto de ser, o *esse*, en virtud del cual ella es. De ello se sigue, para el Fabro de los años '40, que el *ens* que es el objeto propio de nuestra inteligencia es el *ens nominaliter sumptum*, más que el *ens participialiter sumptum*³². Si, en esta etapa, la

«complejo» o «conjunto», y que significa, como aquí, la integral de las perfecciones en acto en el supósito, o bien, muy frecuentemente, la dupla entitativa constituida por la esencia y el *esse*; b) el participio *emergente* - encontramos también el sustantivo *emergenci-*, que reenvía a la «emergencia» del *esse* sobre las perfecciones que él funda, es decir, a su trascendencia y a su irreductibilidad.

²⁹ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 3, c: «Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu». La formulación cambia algo más tarde, pero la doctrina permanece perfectamente constante en la obra del Doctor común; cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, c; q. 21, a. 1, c; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 15; *Sum. theol.*, I^a, q. 5, a. 2, c; q. 16, a. 4, ad 2; I^a-II^{ae}, q. 55, a. 4, ad 1; q. 94, a. 2, c.

³⁰ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 7, c: «Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis».

³¹ Según una célebre cita de santo Tomás: cf. *In Symbolum Apostolorum*, Prol.

³² Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, «Opere Complete, 6», Segni, EDIVI, 2008, p. 380: «[...] l'oggetto proprio dell'intelligenza è l'*ens* come realtà di un'essenza in quanto esiste e non l'esistenza in quanto è atto di un'essenza: è l'*ens nominaliter* di S. Tommaso e dei vecchi tomisti, non l'*ens participialiter sumptum* come vuole il Gaetano [...] el objeto propio de la inteligencia es el *ens* [comprendido]

actualidad de la esencia, es decir su realidad, subyace en la noción de ente, sin embargo permanece en un segundo plano.

La entrada en metafísica –privilegio reservado a una muy pequeña aristocracia del pensamiento– adviene cuando el intelecto, tomando conciencia de que conoce todas las cosas a la luz del ente, se pregunta de manera reflexiva por aquello que este es precisamente en cuanto ente³³, y se pone entonces la cuestión del ser. En este momento, objetiva la «noción inicial de *ens*» en sí misma, lo cual invierte el orden de prioridad cognitiva entre la esencia y su ser en acto, pasando este al primer plano, sin dejar sin embargo de ser el acto de un contenido: Fabro subrayará todavía, con santo Tomás, que nuestra inteligencia no puede comprender sino aquello que tiene el ser, y no el *esse* directamente³⁴. Un nuevo concepto de ente aparece así en el principio de la filosofía primera, sobre cuyo alcance y origen nuestro autor no ha dejado jamás de interrogarse. En su tesis del período anterior a la guerra, él lo refiere aún a la «abstracción formal», considerando entonces al ente como la más universal de todas las formalidades que la

como realidad de una esencia en cuanto esta existe, y no la existencia en cuanto que es el acto de una esencia: es el ens nominaliter sumptum de santo Tomás y de los ancianos tomistas, no el ente participialiter sumptum como lo quiere Cayetano». Señalamos que la interpretación que propone Fabro del *ens primum cognitum* ha sido objeto de una excelente tesis de Luis ROMERA OÑATE, *El Primado noético del «ens» como «primum cognitum»*, Análisis de la posición de Cornelio Fabro, «Excerpta e dissertationibus in philosophia, 1», Pamplona, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, p. 223-331. Ulteriormente, nuestro autor toma netamente distancia de la terminología *ens nominaliter* – *ens participialiter* en *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin...*, p. 307.

³³ Cf. C. FABRO, *Percezione e pensiero...*, p. 468: «La metafisica non si pone che nel pensiero riflesso quando si ha la conoscenza esplicita dell'ente in quanto ente, alla quale ben pochi hanno la capacità e la possibilità di potersi elevare».

³⁴ Cf. S. THOMAS, *Super librum de causis*, lect. 6: «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu».

inteligencia puede abstraer a partir del concreto; pero ya entonces matiza su discurso con un «quasi», sin dudas porque el ente contiene todos los entes y por eso, no puede ser separado de aquello de lo cual es «abstraído». En 1959, y durante todo el resto de su carrera, Fabro caracteriza al *esse* como el acto del ente, y al *ens*, en consecuencia, como aquello que tiene un cierto ser en acto; sea esta actualidad la de una substancia, la de un accidente, o incluso simplemente aquella que un concepto o ser de razón recibe por y en la intelección, la noción de «ente» reenvía inmediatamente a una actualidad, y mediatamente, en razón de su misma indeterminación, a la actualidad de toda actualidad. Ahora bien la inteligencia puede abstraer, es decir asimilar, formas; pero el acto en cuanto acto real es inasimilable, de suerte que el *ens* no puede ser el resultado de un proceso abstractivo. Es por eso que Fabro podrá fijar en 1983 su posición sobre el estatuto noético de este ente que la inteligencia ejercita en toda intelección, y que la filosofía primera se esfuerza en tematizar:

El *ens* constituye el objeto absolutamente primero de nuestro conocer: santo Tomás no habla de *intuitio*, menos aún de *abstractio*, sino simplemente de *apprehensio*, que es la operación más evidente y más inmediata, y en consecuencia la más importante³⁵.

Él recusa así no solamente la doctrina del tercer grado de abstracción formal heredada de Cayetano y vehiculada por el tomismo de escuela, sino también dos otras teorías contrarias sobre la constitución del sujeto de la metafísica, aquella de la intuición del ser entonada por Maritain, contra la cual el texto citado está explícitamente dirigido, y aquella del juicio de separabilidad, que el P. Luis-Bertrand Geiger propuso en 1947 en

³⁵ C. FABRO, «Problematica del tomismo di scuola (nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain)», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 75 (1983), p. 198 [p. 187-99].

un célebre artículo, y que compartieron desde entonces numerosos tomistas³⁶. Para Fabro, el *ens* y el *esse* que lo funda son dados a la inteligencia desde que, pasando al acto, ella adquiere el *habitus* de los primeros principios, de los cuales la noción de ente es justamente la raíz³⁷; de este modo, ilumina y precede todo nuestro conocimiento intelectual, siendo anterior, de alguna manera, a la distinción de la aprehensión y del juicio. Hay que tener entonces cuidado de interpretar mecánicamente el paralelismo que a veces introduce santo Tomás entre las dos operaciones del espíritu y los dos principios del ente finito. Es necesario ante todo remarcar, a este propósito, que esta simetría no es sino mencionada en las obras de juventud³⁸; y sobre todo es preciso subrayar que la inteligencia no procede, de una operación a la otra, de la esencia posible a la esencia existente, de lo cual resultaría una absurda anterioridad del posible sobre el real, sino más bien del ente aprehendido al ente juzgado, es decir del ente simplemente conocido, por ejemplo «tilo» (del cual la actualidad de ser es ser tilo), al ente reflexivo, por ejemplo «esto es un tilo» (esto tiene el ser en acto que conviene al tilo). Independientemente de la problemática de las dos operaciones del

³⁶ Sobre estas tres posiciones que se convirtieron en clásicas en el siglo XX, ver JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. I. *Ars logica*, IIª Pars, q. 27, a. 1 (ed. Reiser, Torino, Marietti, 1948, p. 820 b 22-40); Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existent*, Paris, Paul Hartmann, 1964, p. 37-61; L.-B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après saint Thomas *In De Trinitate*, q. 5, a. 3», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), p. 3-40. Estas soluciones son criticadas, en un contexto más vasto y más denso, por C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 49-73.

³⁷ Cf. *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 6 (Marietti, n° 66).

³⁸ En efecto, el paralelismo entre la aprehensión y la composición/división por una parte, y entre la quiddidad y el *esse* por otra (que corresponde por lo demás a aquel que Fabro llama *esse in actu*, y no *esse ut actus*), se encuentra en *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, c y ad 7; dist. 38, q. un., a.3, c.; *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 3, c. Desde el *De veritate*, q. 14, a. 1, c, la segunda operación no es más puesta en relación con el *esse*.

espíritu, es pues por la interrogación sobre el *esse* del ente que la inteligencia accede al dominio de la metafísica. Para ser un *subiectum*, es decir un campo de investigación, el *ens ut ens* se presenta al inicio como una cuestión sobre aquello que hay de más radical en nuestra experiencia del real: el ser en acto de los objetos que nosotros encontramos en el mundo³⁹. En efecto, desde el momento en que la tercera de las ciencias especulativas está, sino completada, al menos construida, es entonces posible comparar su «sujeto» a aquel de los dos primeras, y de anunciar reflexivamente que el ente en cuanto ente se caracteriza, desde un punto de vista que es por cierto aquel de la esencia más bien que aquel del *esse*, por la separabilidad de toda materia, como lo hace el Doctor angélico en varias ocasiones⁴⁰. Pero, lo que representa un problema para la metafísica tal como la ve Fabro, en su naturaleza propia y también en la obra de santo Tomás, es el acto de ser que, en el ente, «emerge» por encima de su contenido, y no primeramente la existencia de sustancias inmateriales, como parece que era el caso de los dos grandes filósofos socráticos⁴¹.

³⁹ Cf. C. FABRO, «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», en ID., *Tomismo e pensiero moderno...*, p. 319-357 [p. 355]: «[...] just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it is a certain ineffable form of “conjoint apprehension” of content on the part of mind and of act on the part of experience: not, be it noted well, on the part of any sort of experience, that is, not the mere fact of existence, but the experience of the simultaneous awareness of the being-in-act of the world in relation to consciousness and of the actuation of consciousness in its turning to the word».

⁴⁰ Por ejemplo en *Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 3 y 4; *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 5 (Marietti, n° 593); Lib. VI, lect. 1 (Marietti, n° 1162-1165); *Sentencia Libri De sensu et sensato*, lect. 1 (Marietti, n° 1).

⁴¹ Sobre la «emergencia» del *esse* en el ente, cf. C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo. L'origine trascendentale del problema», en *L'Atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Atti del Colloquio internazionale su l'Atto aristotelico e le sue ermeneutiche (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989), A cura di M. Sanchez Sorondo, Roma, Herder - Università

«Parvus error in principio magnus est in fine»⁴²: como Hegel, santo Tomás y los mejores de sus discípulos saben que el destino de una filosofía se juega desde su comienzo (*Anfang*); por lo cual es capital, para la metafísica del *esse*, que ella no se engañe sobre la noción inicial de ente. Ahora bien dos peligros la amenazan, según nuestro autor, desde la salida. El primer riesgo está ligado al enraizamiento sensible de nuestro conocimiento, en virtud del cual el ente que nos es más connatural es la quiddidad de la cosa material. Esta, en efecto, se nos presenta como una forma inteligible que posee un individuo que entra en el campo de nuestra experiencia posible. La gran tentación es entonces de comprender al ente a través de una simple generalización del τὸδε τι y de reducirlo a un contenido mínimo dotado de una esencia universalizable y de una existencia actual o solamente posible. En esta hipótesis, el sujeto de la metafísica puede ser designado como aquel que tiene una quiddidad que existe o que es capaz de existir fuera del espíritu, como lo piensa la escolástica formalista que hemos evocado al inicio de este estudio. Fabro caracteriza una tal noción de ente a través del binomio «concreto-formal»: concreto, respecto del referente sensible complejo; formal, en razón del universal inteligible idealmente simple (la quiddidad posible). El otro peligro inicial que es preciso evitar se encuentra en oposición de contrariedad con el primero: en lugar de situar el punto de partida de la metafísica en el universal máximo que engloba la

Lateranense, 1990, p. 170: «Come forma partecipiale *ens* dice l'essere in atto e come participio del verbo essere ente dice l'essere in atto del verbo essere. Perciò, ed è la prima conclusione importante, *ens* come participio di *esse* ha la doppia emergenza, quella comune a tutti i participi che esprimono l'essere in atto e quella sua speciale di essere il participio di *esse* che è il verbo incluso in ogni verbo». Respecto a cuanto concierne la posición de Platón y luego la de Aristóteles, como evolución de la φύσις cf. Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*, II. *Platone e Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 59-67 y p. 388-395.

⁴² S. THOMAS, *De ente et essentia*, Proemium (Marietti, n° 1), que se basa en ARISTOTELE, *Traité du ciel*, I, 5, 271 b 8-9.

totalidad de los existentes singulares posibles, es decir de la parte del objeto, se lo busca en la condición de posibilidad trascendental que funda la totalidad de los fenómenos cognitivos posibles, es decir de la parte del sujeto. Se llega entonces a postular un horizonte de aparición que precede a todo contenido susceptible de aparecer en el espíritu, sin todavía identificarse con ninguno. Se trata de la «apertura» antipredicativa de Heidegger (*die Offenheit des Offenen*)⁴³, o sobre todo, bajo una forma diferente, de la «anticipación» (*Vorgriff*) que, para Johann Baptist Lotz y todo el tomismo trascendental de lengua alemana, hace posible el juicio, acto intelectual por excelencia. En efecto, para atribuir legítimamente un predicado a un sujeto, la inteligencia debe reconocer en este un modo de ser de aquel, lo que supone que ella anticipa previamente la plenitud ilimitada de todos los modos de ser posibles⁴⁴. De esta manera, una conciencia atemática del *esse* precede y funda la actividad judicativa del intelecto. Fabro califica como «trascendental-abstracto» este tipo de *a priori* ontológico: trascendental, según la anticipación específicamente moderna del término; abstracta, con el sentido –aquí– de indeterminada. Una y otra posición, formalista y trascendental, son inadmisibles, porque ellas aprisionan el pensamiento en un espacio vacío, sea aquel de las esencias posibles o aquel de un horizonte sin contenido:

...en la primera posición (formalismo escolástico) no se ve cómo la esencia, concebida como posible y reducida a la no-contrariedad, pueda pertenecer al acto de ser y «ocupar» la conciencia como acto en acto; en la segunda

⁴³ Ver por ejemplo la célebre conferencia de M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, § 4, p. 15-19; ID., *De la esencia de la Verdad*, en *Hitos*, Trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 151-171.

⁴⁴ Ver por ejemplo Johannes Baptist LOTZ, *Die Identität von Geist und Sein, Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1972, p. 192-226.

posición (moderna) no se ve como al *Sein* indeterminado pueda pertenecer el *Dasein* o sea como la conciencia, que se ha vaciado a sí misma, pueda *después* «determinarse» en el sentido de «calificarse» a sí misma y «darse» un contenido⁴⁵.

Si bien se suceden históricamente y se excluyen teóricamente, el *ens* formalista y el *Sein* trascendental son solidarios entre sí como las dos caras del mismo olvido del *esse*, porque tienden a disolver el ser en el posible, objetivo para uno, proyectivo para el otro.

A esta inmersión del ser en el posible que no es, es necesario oponer su «emergencia» en el seno del ente que es. Esta es doble. Si el ente, en primer lugar, es justamente designado en sí mismo como *ens*, y no como *res* o como *unum*, es porque él debe todo aquello que es a su *esse*: la verdadera noción inicial de ente deja entrever la primacía fontal del acto de ser sobre todas las determinaciones de la cosa, incluso sobre su existencia. Y si el mismo ente, en segundo lugar, es aun designado como *ens* en relación a la actividad intelectual, y no como *verum*, es porque esta no puede ponerse en movimiento, en último análisis, más que por un *esse* que la trasciende: la verdadera noción de *ens primum cognitum* reenvía necesariamente a una actualidad que no es aquella de la conciencia⁴⁶. Este ente cuyo *esse* sobrepasa y funda a la vez el

⁴⁵ C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana...*, p. 226.

⁴⁶ Cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, La metafísica tomista & il pensiero moderno..., p. 160: «“Ente” indica il tutto in atto del reale nella sua ultima e propria realtà in atto: l’*esse* come atto proprio dell’ente in quanto ente, cioè in quanto indica il reale che ha superato sia l’abisso vuoto del nulla come la molteplicità vuota categoriale del possibile; non è l’atto rivelato dal pensiero nel giudizio, ma piuttosto l’atto che è dato al pensiero e che rende operoso e operante l’attuarsi del pensiero stesso [...] (“Ente” indica el todo [concreto] en acto del real en su última y propia realidad en acto: el *esse* como acto propio del ente en cuanto ente, esto es en cuanto indica el real que ha superado sea el abismo vacío de la nada como la multiplicidad vacía categorial del posible; no es el acto revelado por el

contenido categorial y la adquisición intencional, Fabro lo llama «concreto-trascendental»: concreto, porque el ente en sentido fuerte es siempre, en el campo de nuestra experiencia, un complejo de perfecciones que dependen del acto de ser; trascendental, no ya en el sentido moderno, sino en el sentido clásico del término, porque el ente contiene todo lo que la cosa tiene de ser y todo lo que la inteligencia puede conocer en ella⁴⁷. En síntesis, el *ens* que la metafísica problematiza y tematiza debe siempre describirse como «aquello que *tiene* el ser», y jamás como «aquello que *puede* ser»⁴⁸.

La noción metodológica del ente

El ente real entonces está siempre más allá de la conciencia que el espíritu creado puede tener de él; pero este ente «se dice en muchos sentidos»⁴⁹. Para constituirse en disciplina científica, la metafísica debe poder apoyarse sobre un primer análisis sistemático de los significados que reviste el término *ens*. Es el rol de la «noción metodológica de ente», que asume sin rodeos la heredad aristotélica. En el libro de las «acepciones múltiples», el

pensamiento en el juicio, sino más bien el acto que es dado al pensamiento y que vuelve operativo y pone en acción el actuarse mismo del pensamiento [...]».

⁴⁷ Cf. ID., *La Prima riforma della dialettica hegeliana...*, p. 235: «Il punto di partenza costitutivo del pensare non è quindi né il concreto formale (il singolare determinato della Scolastica formalistica), né l'apriori formale o astratto trascendentale o *cogito* vuoto dell'immanenza moderna, ma l'*ens* ch'è il concreto trascendentale (El punto de partida constitutivo del pensamiento no es entonces ni el concreto formal (el singular determinado de la Escolástica formalista), ni el apriori formal o abstracto trascendental o *cogito* vacío de la immanencia moderna, sino el *ens* que es el concreto trascendental)».

⁴⁸ Cf. ID., *La Svolta antropologica di Karl Rahner*, «Opere Complete, 25», Segni, EDIVI, 2011, por ejemplo p. 142: «Egli [san Tommaso] fa il cominciamento con il plesso del reale in atto che è l'*ens* come "*id quod HABET esse*" (e non con l'"*id quod POTEST esse*" che è l'essenza degli Scolastici e il *Bewusstsein überhaupt* dei moderni)».

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 2, 1003 a 33.

Estagirita propone la cuadripartición siguiente de los sentidos del ente:

El ente se dice de una manera *per accidens*, y de otra manera *per se* [...] Ser *per se* se dice según que él significa los esquemas de la predicación. En efecto, cuantas veces el ser es atribuido, tantas otras significa. Pues bien, ya que entre estos predicados, unos significan aquello que es, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa la misma cosa que cada uno de estos atributos. [...] Además, ser y «es» significan que <la predicación> es verdadera; y el no ser <significa> que <la predicación> no es verdadera sino falsa [...] Además, el ser y el ente significan de una manera aquello que puede ser dicho según la potencia y de otra manera <aquello que puede ser dicho> según el acto⁵⁰.

Como Tomás de Aquino en el siglo XIII, como Franz Brentano en el XIX, y no obstante las interpretaciones genéticas en boga en los años cincuenta, Fabro está con fundamento persuadido que esta tabla del libro Δ estructura profundamente la ciencia del ente, tal como la encontramos en el texto de la *Metafísica*⁵¹.

Después de haber expuesto las cuatro grandes series de significados que revisten los términos emparentados «ente», «ser», «es», el Estagirita procede seguidamente a su reducción sistemática. En E, 2 a 4, elimina del campo metafísico al ente por

⁵⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ , 7, 1017 a 7-8; a 22-27; a 31-32; a 35 - b 1 (la traducción es nuestra).

⁵¹ Cf. *In Metaph.*, Lib. V, lect. 9; Lib. VI, lect. 2 (Marietti, n° 1171); Franz BRENTANO, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, Trad. de Pascal David, Paris, Vrin, 1992; C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 143-156; *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 140-151.

accidente, porque no hay ciencia sino de lo necesario, después al ente como verdad de la síntesis predicativa, porque no se encuentra como tal sino en el intelecto. En el primer capítulo del libro Z, muestra que las determinaciones accidentales no tienen ser e inteligibilidad sino en dependencia de la substancia, mientras que esta es separable (χωριστόν) según el ser como también según la noción, de tal suerte que el ente considerado según las figuras de las categorías se dice primeramente y propiamente de la substancia. Finalmente, en Θ, 8, establece que el acto es anterior a la potencia según la noción, según el tiempo, y sobre todo «según la sustancia (τῇ οὐσίᾳ)», porque la potencia no tiene ser sino en su relación con el acto, mientras que el acto es por sí mismo. La problematización aristotélica pone así en evidencia dos sentidos fuertes del término ὄν, la substancia y el acto. Si no nos corresponde en el marco del presente estudio explicitar aquello que son precisamente el uno y el otro para el mismo Aristóteles, debemos por el contrario subrayar la dualidad de principios en los que desemboca la ontología de la *Metafísica*, al mismo tiempo que su implicación mutua: la quiddidad que rinde cuenta de la substancia, en tanto que ella se caracteriza como «aquello que es el ser para aquello que es (τὸ τί ἦν εἶναι)»⁵², es solidaria de su actualidad; y el acto, que trata de «el existir de la cosa (τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα)»⁵³ o del ejercicio de un hábito, requiere la especificación formal de este existir o de este ejercicio.

Herederio de la cuádrupartición aristotélica, después de los metafísicos de lengua árabe, el Tomás *iunior* del *Comentario a las Sentencias* interpreta de la siguiente manera los tres significados *per se* del término «ser»:

Es necesario saber que el ser se dice de tres modos. De una primera manera, se dice «ser» la quiddidad misma o

⁵² ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z, 4, 1029 b 13.

⁵³ *Ibid.*, Θ, 6, 1048 a 31.

naturaleza de la cosa, como se dice que la definición es un discurso significando aquello que es el ser; en efecto, la definición significa la quiddidad de la cosa. De otra manera, se dice «ser» el acto mismo de la esencia, de la misma manera que el «vivir», que es el ser para los vivientes, es el acto del alma: de ningún modo el acto segundo, que es la operación, sino el acto primero. De una tercera manera, «el ser» es «aquello» que significa la verdad de la composición en las proposiciones, según que «es» es dicho de la cópula⁵⁴.

Si nosotros consideramos los dos significados extra mentales del *esse* que son los únicos que nos importan aquí, observamos en primer lugar que el Aquinate sigue de cerca la reducción ya obrada por el Estagirita, en la medida que el ser significa de un lado la quiddidad de la cosa, y del otro, su acto; en segundo lugar, sin embargo, debemos poner de manifiesto una profundización que no debe pasar desapercibida, y que se encuentra en la fórmula *ipse actus essentiae*, «el acto mismo de la esencia». El acto en cuestión no es simplemente descripto como la existencia de la cosa, sino más bien como aquel al cual la esencia de la cosa debe precisamente su actualidad, de tal suerte que la esencia es de ahora en adelante concebida como en potencia a un *esse* que es su acto –a menos que ella no coincida con él– lo cual no aparece en el escrito de Aristóteles. La coordinación de la substancia y de su acto se explica así por la subordinación de la esencia, determinación de la sustancia, al *esse*, acto de la substancia real, lo cual integra la

⁵⁴ S. THOMAS, *In I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1: «Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, quid est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula».

dualidad de los principios metafísicos del ente finito en la unidad de la dupla potencia / acto. Todos saben que santo Tomás no cesará, desde el inicio al fin de su carrera, de meditar sobre el binomio *esse* / *essentia* a partir de la relación del acto a la potencia.

Pero, ¿en qué sentido preciso el *esse* es un acto y la esencia una potencia? Fabro subraya la portada decisiva de esta pregunta, porque es en función de las soluciones que se den a esta que los metafísicos que descienden de la tradición aristotélica se diferencian los unos de los otros, y triunfan o fallan en el intento de pensar el ente en cuanto tal⁵⁵. Ahora bien, la historia de las doctrinas es, aquí, *magistra veritatis*. Para nuestro problema, la intervención de Avicena fue decisiva. El autor del *Libro de la curación* distingue en efecto, en la cosa existente, una «existencia propia (*esse proprium*)» y una «existencia afirmada (*esse affirmativum*)», que reenvían a dos tipos de perfección en los entes que proceden del Primer Necesario. De un lado, la «existencia propia», que no es justamente de orden existencial, define la consistencia formal de la esencia considerada en sí misma, independientemente de su presencia en la cosa o en la inteligencia: se trata de la célebre *equinitas tantum*; y del otro lado, la «existencia afirmada» corresponde a la posición de existencia que viene a agregarse a esta misma esencia desde que es efectuada en la realidad⁵⁶. Lo que es capital, en esta distribución de roles entre los

⁵⁵ Cf. C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 108: «È questo il momento cruciale in cui si differenziano le varie filosofie e metafisiche: in questa nozione metodologica l'esse esprime l'attuazione o realizzazione dell'essenza in qualche ordine. Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la “qualità ontologica” che nella realtà è fatta corrispondere all'esse come atto».

⁵⁶ Cf. AVICENNE, *La Métaphysique du Shifa'*, Livres I à V, Trad. de Georges C. Anawati, «Études musulmanes, 21», Paris, Vrin, 1978, n° 31, p. 108: «La chose, et ce qui en tient lieu, peut avoir un autre sens dans toutes les langues. Pour toute chose, il y a une nature, par laquelle elle est ce qu'elle est. Pour le triangle, il y a une nature par laquelle il est triangle. Le blanc a une nature par

dos principios del ente substancial, es la dualidad originaria de las fuentes de perfección ontológica, que se desdobra en perfección quiditativa y en perfección existencial, el *esse* deviene entonces, *mutatis mutandis*, como una suerte de género determinable que no tiene valor sino en razón de las dos diferencias que lo determinan. Seguramente, el mismo Avicena admite entre la quididad y su efectuación una distinción real a la cual la reflexión del Tomás *iunior* debe mucho; pero permanece el hecho de que la densidad *per se* del *esse proprium* acentúa fuertemente el peso metafísico de la esencia, y reduce el *esse afirmativo* a la condición de predicado accidental, como lo notará Tomás *senior* en un pasaje bien conocido de la *Sententia super Metaphysicam*⁵⁷. En suma, el análisis aviceniano del ente posterior al Primero entraña dos consecuencias rigurosamente correlativas, que son la sobrevalorización de la esencia y la insignificancia del término *esse* tomado por separado, de tal suerte, como ya lo había notado

laquelle il est blanc. C'est cela que nous appelons parfois l'existence propre. Nous n'entendons pas par là "l'intentio" de l'existence affirmée, car le mot "existence" désigne encore des nombreux sens, dont: la vérité selon laquelle la chose est» (*La cosa, y lo que ocupa su lugar, puede tener diferentes sentidos en cada lengua. Para cada cosa, hay una naturaleza, por la cual ella es lo que es. Para el triángulo, hay una naturaleza por la cual es triángulo. El blanco tiene una naturaleza por la cual es blanco. Es eso lo que nosotros llamamos a veces existencia propia. Nosotros no entendemos por la "intentio" de la existencia afirmada, porque la palabra "existencia" tiene numerosos sentidos, entre los cuales: la verdad según la cual la cosa es*). La traducción latina utilizada en la Edad Media dice *esse proprium* y *esse affirmativum*: cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I-IV, Edición crítica por S. Van Riet, Louvain, Peeters / Leiden, Brill, 1977, tract. I, cap. 5, l. 54-60, p. 34-35.

⁵⁷ Cf. S. THOMAS, *In Metaph.*, Lib. IV, lect. 2 (Marietti, n° 558): «Sed in primo quidem non videtur [Avicennam] dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae». Esta dimensión constitutiva de la esencia determina y por lo tanto especifica la intensidad del *esse*; pero sería totalmente absurdo ver, en el tomismo, cualquier tipo de actuación de parte de la esencia sobre el *esse*.

Gilson, que «es en un sentido totalmente contrario a la ontología del existir que la influencia de Avicena se ha ejercido»⁵⁸.

Según Fabro, esta duplicación del ser se impuso de manera decisiva en Occidente por medio de Enrique de Gand⁵⁹. En efecto, el *Doctor solemn* asume y sobre todo difunde el léxico aviceniano, que él presenta en la dupla *esse essentiae* / *esse existentiae*. El primero corresponde a la promoción ontológica de la esencia, dotado —a partir de ahora— de un ser formal que le es propio, mientras que el segundo designa la simple efectuación de esta esencia por la causalidad divina⁶⁰. Para Enrique, los dos *esse* no son distintos realmente, sino solamente *secundum intentionem*, en tanto que explicitan dos *respectus* del ente finito en Dios, en la línea de la causa ejemplar según el *esse essentiae*, y en la línea de la causalidad eficiente según el *esse existentiae*; en esta perspectiva, el «ser de esencia» y el «ser de existencia» se oponen entonces como dos aspectos de una única esencia real, el primero significa su pura consistencia inteligible, y el segundo denota su presencia fuera de Dios⁶¹. Como lo señala fuertemente nuestro autor, los adversarios

⁵⁸ É. GILSON, *L'Être et l'essence...*, p. 124. C. Fabro examina largamente la metafísica de Avicena en su estudio «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», publicado en ID., *Tomismo e pensiero moderno...*, p. 190-222.

⁵⁹ C. FABRO evoca el rol de Enrique de Gand de manera difusa en *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 621-628; *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 280-283 y p. 314-315; vuelve a hacerlo después de manera más detallada en *Introduzione a san Tommaso*, La metafísica tomista & il pensiero moderno..., p. 109-112.

⁶⁰ Cf. HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, q. 9, sol. I. 64-68 (éd. R. Macken, Leuven, University Press / Leiden, Brill, 1979, p. 53): «Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine V Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod *habet essentialiter* de se, quod appellatur *esse essentiae*, quoddam vero quod recipit ab *alio*, quod appellatur *esse actualis existentiae*» (cursivas del editor).

⁶¹ Fabro apoya su afirmación en el estudio de Jean PAULUS, *Henri de Gand*, Essai sur les tendances de sa métaphysique, Paris, Vrin, 1938, p. 278-291. Para una actualización sobre la concepción del todo particular que Enrique de Gand se

de una tal distinción de razón, tales como Gil de Roma, utilizarán el mismo vocabulario, y pensarán también ellos al *esse essentiae* como un contenido objetivo que no debe nada en sí mismo al *esse existentiae*; por eso defenderán una distinción real entre los dos *esse*, pero la concebirán como la superposición de dos entidades entre las cuales se divide la perfección total del ente, lo cual equivale fundamentalmente a la tesis de Avicena. Desde entonces, el debate en torno a la distinción entre los dos principios metafísicos de la substancia creada estará viciado por esta toma de posición. En efecto, la neutralización del *esse* impidiendo que el problema sea planteado, como era necesario, a partir del ser del ente, hará que se lo proponga a partir de su esencia. Escotistas, tomistas, y más tarde suarecianos, presupondrán todos que la esencia posee un *esse* propio; sobre esta base, los unos, principalmente los escotistas y después los suarecianos, dirán que la existencia de este «ser de esencia» fuera de Dios y de la inteligencia le asigna, de algún modo, un nuevo lugar metafísico, pero no le agrega nada de real, mientras que los otros, esto es los tomistas, replicarán que el ser formal de la esencia no tiene realidad efectiva sin un «ser de existencia» que lo actúe y al cual se relacione como una potencia a su acto. Todos acordarán una densidad propia, y por lo tanto un *esse* autónomo, a la esencia, aun cuando los tomistas la subordinen de inmediato fuertemente a la existencia como al acto que, él solo, la pone en la realidad.

hace de la esencia, cf. Pasquale PORRO, «Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand», en *Henry of Ghent*, Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293), Edited by W. Vanhamel, Leuven, Leuven University Press, 1996, p. 211-253. El A. escribe en la p. 241: «Se per essere reale s'intende l'effettività o attualità, ebbene l'essere dell'essenza non è reale; ma se si riconnette il termine al significato scolastico di "realitas" (contenuto oggettivo: *Sachheit* più che *Wirklichkeit*), l'essere dell'essenza è l'unico essere reale». Es esta «realidad» objetiva del posible la que resalta Fabro.

Esta evolución de la escolástica tomista alcanza su apogeo con Juan Poinset, en religión Juan de Santo Tomás, poderoso metafísico al cual nuestro autor ha dedicado uno de sus últimos grandes estudios histórico-especulativos⁶². El maestro lusitano analiza el ente en medio de las locuciones *esse essenziale* –*esse existentiae*, y mucho más frecuentemente del binomio *essentia–existentia*, en el cual el segundo término traduce adecuadamente, para él, el *esse* del Doctor angélico. Sobre esta base lexical, la esencia es descripta como el acto primero de la substancia, que define el grado de perfección formal, en tanto que la existencia es dicha acto segundo, gracias al cual la esencia es puesta fuera de sus causas. Sin la existencia, la esencia no es; desde este punto de vista, la esencia es un posible, y la existencia es el acto que la pone en la realidad: henos aquí, aparentemente, en oposición al modalismo suareziano, y en una ontología de la distinción real. Sin embargo, la esencia en cuanto que es acto primero goza de un «ser», es decir de una realidad objetiva propia, que postula por una parte su acto segundo, es decir la existencia actual, y que por otra parte es participada por esta última. La existencia mantiene así una doble relación con la esencia: en el orden real, ella actúa a la esencia y le confiere la realidad efectiva a la cual tiende; pero en el orden formal, la existencia recibe de la esencia la perfección formal que le es propia, y que califica entonces la existencia de manera derivada⁶³. Habiendo sido desde el inicio dividida la perfección del

⁶² Cf. C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica», en *Giovanni di San Tommaso O.P., nel IV Centenario della sua nascita (1589): il suo pensiero, filosofico, teologico e mistico*, Atti del Convegno di studio della S.I.T.A. (Roma, 25-28 novembre 1988), A cura di A. Lobato, Roma, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, 1989, p. 56-90.

⁶³ Sobre todo esto, cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 4 (éd. Solesmes, t. I, Paris-Tournai-Rome, 1931, por ejemplo n° 18, p. 469): «Aliter se habet actualitas formae, et actualitas esse seu existentiae; nam forma est actus constituens aliquid in determinato genere et specie, et sic ex sua propria ratione habet terminos suae determinatae perfectionis; at vero esse seu existentia, ex suo proprio et formali conceptu,

ente en densidad formal y en posición existencial, es normal que cada uno de los dos principios ejercite un rol perfectivo sobre el otro, de tal suerte que la existencia confiera a la esencia su actualidad última, mientras que la esencia determine la intensidad de la existencia, participando esta del grado de ser de aquella.

Por más refinada que sea esta lectura de las relaciones entre la esencia y el *esse* comprendido como existencia, y no obstante la amplia recepción de la cual fue objeto en la escuela dominica⁶⁴, Fabro le diagnostica un esencialismo de fondo, que no podía sino conducir al «obscuramiento del *esse* tomista». La crítica parte de la definición que Juan de Santo Tomás da del *esse* - *existentia* como «positio rei extra causas et extra nihil»⁶⁵. Si el rol del *esse* consiste en poner la esencia fuera de la nada, él permanece entonces constitutivamente exterior a esta esencia, de tal manera que el ente real que resulta de esta posición de existencia se reduce a una esencia realizada. Se debe por lo tanto describir un tal ente como *id quod habet essentiam extra causas positam*, y no ya, como lo hace por el contrario santo Tomás, como *id quod habet esse*. En esta perspectiva, el ente no es más, en efecto, «del ser» (*esse*), en el sentido partitivo de la preposición «de», porque él es en primer lugar una esencia, que ciertamente debe al *esse* - *existentia* su ser real, pero no su ser formal, es decir aquel mismo que el traductor

non est forma constituens in specie vel genere determinato, sed rem constitutam extra causas ponens: quod quidem actualitas est, et consequenter perfectio; sed quod sit tanta vel tanta perfectio, mensuranda est et desumenda ex ipsa natura et essentia cui alligatur».

⁶⁴ Esta ontología la volvemos a encontrar netamente, por ejemplo, en Maurice CORVEZ, «Existence et essence», *Revue thomiste* 51 (1951), p. 305-330; o aún más cercano a nosotros, en la gran síntesis de Tomas TYN, *Metafisica della sostanza*, Partecipazione e analogia entis, Verona, Fede & Cultura, 2009.

⁶⁵ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 3 (éd. Solesmes, t. I, n° 1, p. 448): «Nomine ergo existentiae intelligitur communiter apud omnes illud, quo aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse».

latino de Avicena llama su *esse proprium*. En consecuencia, el «ser de existencia» que efectúa al ente no lo constituye verdaderamente:

...si la actualidad de la «existencia» se manifiesta y se agota en el «poner» otra cosa que es la «essentia» y en el ponerla «extra nihil», se trata únicamente de una función extrínseca que tiene por término la «essentia» y no la «constitución» intrínseca como acto del *ens*: el ente se reduce a la esencia en cuanto realizada, esto es, justamente en cuanto se encuentra «extra causas» y «extra nihil»⁶⁶.

La existencia permaneciendo de este modo exterior a la esencia que ella realiza, establece entonces en el ente finito una dualidad que es irreducible y fundamental, porque se trata de dos actos que revelan dos órdenes distintos: aquel de la perfección formal y aquel otro de la perfección existencial. La esencia está ciertamente en potencia al «ser de existencia»; pero ella no está en potencia de su ser, porque justamente ella tiene su ser propio y que es, por sí mismo, acto. *Volens nolens*, Juan de Santo Tomás está entonces obligado a concebir al ente como la integral de dos *entitates* distintas a la manera de dos *res*, si bien él no considere evidentemente la esencia y la existencia como «cosas» o realidades en sentido fuerte⁶⁷. Para Cornelio Fabro, este análisis disuelve al ente, en lugar de «resolverlo», y por lo tanto cae bajo la acusación que lanza

⁶⁶ C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica»..., p. 67.

⁶⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, en sus *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 3 (éd. Solesmes, t. I, n° 18, p. 456) cita la *Summa totius logicae Aristotelis*, tract. 2, cap. 2: «In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter, ut duae diversae res». Esta obra, cuyo autor es ignoto, por largo tiempo fue atribuida a santo Tomás, pero su inautenticidad es ahora segura.

Heidegger a la metafísica occidental de haber «olvidado el ser»⁶⁸. Nosotros agregaríamos que, más radicalmente todavía, la devaluación del *esse* en *existentia* por una parte, y la promoción de la *essentia* a la dignidad de acto formal independiente, como tal, del acto de ser, por otra parte, conllevan una cierta primacía de la dualidad sobre la unidad en la fundación del ente finito, en la medida en que uno solo y el mismo *ens* real requiere dos actos originarios. Pero, ¿no es, en definitiva, contradictorio que la unidad del ente real proceda de la dualidad actual de sus principios?

La larga historia de la recepción del *esse* tomista de parte de los mismos tomistas hace así aparecer una grave flexión, que es importante enderezar. Será necesario establecer que el ente no tiene sino una fuente primera de perfección, que es su acto de ser, y que la esencia, entonces, no está solamente, de cara a este último, en potencia, sino que ella es la potencia que mide este acto y no tiene ninguna actualidad fuera de él. Es en la tercer etapa del análisis metafísico que se presenta la misión de salvar la unidad del ente y de fundarla en eso que Fabro llama la noción intensiva del *esse*.

⁶⁸ Esta constante atraviesa toda la obra de nuestro autor a partir de los años cincuenta. Ver p.e. C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger», en *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Congresso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974), A cura di A. Lobato, [sin lugar ni fecha], p. 505-517. El A. nota en la p. 514: «La tesi di Heidegger allora dell'oblio dell'essere, della perdita dell'essere e dell'oscuramento della verità dell'essere, fa capo alla deviazione scolastica dello *esse* nel plesso di *actualitas-existentia* [...] Ma la sua analisi si muove unicamente nell'orizzonte del formalismo greco-scolastico della *actualitas-existentia*: non conosce la nozione di *actus essendi* tomistico [...] (Por lo tanto la tesis de Heidegger sobre el olvido del ser, de la pérdida del ser y del oscurecimiento de la verdad del ser, deriva de la desviación escolástica del *esse* en el plexo *actualitas-existentia* [...] Pero su análisis se mueve únicamente en el horizonte del formalismo greco-escolástico: no conoce la noción de *actus essendi* tomístico)».

La noción intensiva del esse

Lo que es, y se ofrece a la mirada de la inteligencia, es el ente; ahora bien un ente, es una cierta perfección esencial en acto: un tilo, por ejemplo, no simplemente posible o pensado, sino real, es primero una substancia cuyo ser es ser actualmente un tilo en acto. El espíritu humano, en razón de su estatus abstractivo, olvida demasiado fácilmente que la unidad de la esencia y de su acto precede su distinción, y eso no solamente en el espíritu, sino también y principalmente en la cosa misma, si es verdad que solo el ente es, mientras que sus componentes, que lo hacen ser, no son⁶⁹. Es importante en consecuencia comprender, y calificar, la unidad del ente antes y en vistas de explicitar los principios de los cuales resulta. Ahora bien la perfección que un determinado ente posee actualmente es la que le da, en el seno del universo, su nobleza propia. Según santo Tomás, esta nobleza proviene, en último análisis, del *esse*, entendido como perfección primordial:

Toda la nobleza de una cosa es proporcionada al *esse* de la misma: en efecto, ninguna nobleza le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, y así de las otras [perfecciones]. Por consiguiente, la medida de la propia nobleza depende de la medida del propio *esse*: porque se dice que una cosa es más o menos noble, según que su *esse* está contraído a una medida mayor o menor de nobleza⁷⁰.

⁶⁹ Cf. C. FABRO, «Notes pour la fondation métaphysique de l'être»..., p. 216-217: «L'*ens* est ce qui s'offre, disions-nous, *avant* l'essence et l'existence, parce que c'est ce qui, précisément, leur rend possible tant d'être que de s'offrir (*El ens es el que se ofrece, decimos, delante de la esencia y la existencia, porque es el que, precisamente, les da la posibilidad tanto de ser como de ofrecerse*)».

⁷⁰ S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 28 (Marietti, n° 260): «Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de

Virtualmente, la entera ontología tomista se encuentra comprometida en esta *reductio ad esse*. El hombre es sabio en virtud de la sabiduría; pero la sabiduría no es nada si ella no es del ser; es entonces originariamente en tanto que ella es del ser que la sabiduría confiere una nobleza particular a aquel que la posee. Desde esta óptica, toda la perfección real se reconduce a una cierta medida de *esse*, y las cosas son más o menos perfectas según que ellas reciben el *esse* según una medida más o menos amplia. Se adivina fácilmente que esta medida o este *modus* del *esse* no es otra cosa, en el ente substancial finito, que su esencia. Para llegar a una verdadera inteligencia (*intus-legere*) del ente, la mirada del metafísico debe así discernir, en el seno del ente, el acto de ser originario al cual él debe toda su riqueza ontológica, y la potencia de ser que asigna a éste su medida constitutiva. Gracias a la noción de «modo de nobleza (*modus nobilitatis*)» que determina y contrae la riqueza del *esse* en los límites de un grado de ser específico, el ente real finito se presenta inmediatamente como un sujeto que participa de la energía primordial del *esse* según una medida, es decir una proporción, fijada por la esencia. El análisis del ente llama así a una ontología de la participación: dado que «participar se predica de un sujeto que posee una cierta formalidad o un cierto acto, pero no de una manera exclusiva ni total»⁷¹, es evidente que el ente participa del acto de ser en virtud del cual él es. En consecuencia, el *ens* se comprende según dos paradigmas doctrinales estrictamente análogos, es decir semejantes pero no idénticos, aquel del acto, heredado de Aristóteles, y aquel de la

aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis».

⁷¹ C. FABRO define así la participación en *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 309: «Partecipare si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale».

participación, de ascendencia platónica: «Todo participante se relaciona al participado como la potencia al acto; por lo cual la substancia de cualquier cosa creada se relaciona con su *esse* como la potencia al acto»⁷². Tal es la «resolución (*resolutio*)» fundamental y original del ente que Fabro no ha cesado de explorar en los textos de santo Tomás, y especialmente en sus obras tardías:

	<i>registro aristotélico</i>	<i>registro platónico</i>
<i>ens</i>	sujeto	participante
<i>esse</i>	acto de ser	participado
<i>essentia</i>	potencia de ser	medida de participación

Pero, ¿cómo funda el Aquinate esta analogía que le permite asumir las dos metafísicas socráticas, incluso cuando el Estagirita las concibe como exclusivas la una de la otra? En muchas de sus obras, Fabro lo explica apoyándose en un pasaje del comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio:

Que el *esse per se* sea anterior y más digno que la vida *per se* y la sabiduría *per se*, el [Dionisio] lo muestra de dos maneras. [a] En primer lugar, por esto que todas las realidades que participan a través de otras participaciones, participan primeramente al mismo *esse*: en efecto, antes se comprende algún ente que uno, viviente, o sapiente. [b] En segundo lugar, porque el *esse*

⁷² S. THOMAS, *Quodlibet* III, q. 8, c.: «Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum». Cf. también *Sum. theol.*, I^a, q. 75, a. 5, ad 4; *Sententia super Physicam*, Lib. VIII, lect. 21 (Marietti, n° 1153). C. Fabro comenta este paralelismo en *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino...*, p. 326-332.

mismo se relaciona con la vida, y las otras [perfecciones] del mismo modo como el participado al participante: porque la vida misma es también un cierto ente, de tal suerte que el *esse* es anterior a la vida y a las otras [perfecciones] de este tipo, y más simple que ellas, y se relaciona a estas como su acto⁷³.

A las dos prioridades del *esse* que distingue santo Tomás, Fabro hace corresponder dos reducciones de perfecciones del ente al *esse*, la primera según la participación y la segunda según el acto:

El comento tomista a Dionisio nos indica dos momentos de esta exaltación suprema del *esse*:

[a] la «reducción formal» mediante la noción de participación, de todas las perfecciones al *esse*, en cuanto son dichas «participantes» a la perfección suprema que es el *esse* [...];

[b] la «reducción real», mediante la dupla aristotélica de acto y potencia, de todas las perfecciones a «potencia» respecto del *esse* que es el acto por excelencia. Es al interno de esta reducción que se elabora la metafísica tomista en su característica originaria y diferencial: ella de hecho representa el momento de la «mutua asimilación» y penetración en el tomismo del principio platónico y del principio aristotélico⁷⁴.

⁷³ S. THOMAS, *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, cap. V, lect. 1 (Marietti, n° 635): «Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum».

⁷⁴ C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 109: «Il commento tomista a Dionigi c'indica due momenti di questa esaltazione suprema

Desde el punto de vista formal, es decir, desde el punto de vista de la especificación de los entes, el viviente es viviente por la vida, el sabio es sabio por la sabiduría, y el uno es uno por la unidad, como lo exige el principio motor del platonismo; pero la vida, la sabiduría y la misma unidad no son a su vez sino modos o maneras de ser, del tal suerte que estas perfecciones formales participan, en última instancia, de la perfección primera del *esse*: he aquí la integración de la participación platónica en la *resolutio* tomista. Si pasamos al punto de vista real, es decir, a aquel de la autonomía ontológica de los entes, la vida del viviente y la sabiduría del sabio no son poseídas como propias sino cuando son en acto; ahora bien tener la vida o la sabiduría en acto, es *ser* viviente o *ser* sabio, lo cual quiere decir ejercer el ser de tal o de tal otra manera, de suerte que estas perfecciones no tienen actualidad ni realidad sino por el *esse* que las actúa, y sin el cual ellas no son sino capacidades o potencias de ser: he aquí la integración de la causalidad aristotélica en el análisis tomista del ente.

Fabro subraya de buen grado que la metafísica del *esse* sobrepasa las dos tradiciones que ella integra. En efecto, la idea platónica al igual que la esencia aristotélica son formas (εἶδη) que preceden a

dell'esse: a) la "riduzione formale" mediante la nozione di partecipazione, di tutte le perfezioni all'esse, in quanto son dette "partecipanti" alla perfezione suprema ch'è l'esse: secondo i testi sopra riferiti; b) la "riduzione reale", mediante la coppia aristotelica di atto e potenza, di tutte le perfezioni a "potenza" rispetto all'esse ch'è l'atto per eccellenza. È all'interno di questa riduzione che si elabora la metafisica tomistica nella sua caratteristica originaria e differenziale: essa infatti rappresenta il momento della "mutua assimilazione" e penetrazione nel Tomismo del principio platonico e di quello aristotelico». Con otros lugares tomistas, el pasaje citado del comentario sobre el Pseudo-Dionisio sirve de punto de partida a análisis similares en ID., *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 188-201; *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 183-188; *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 223-229; y «L'emergenza dello esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo...», p. 170-177.

su actualidad, mientras que el *esse* es una fuente de energía ontológica radical anterior a la esencia que lo determina. Mientras que el paradigma platónico permanece separado de aquello de lo cual es ejemplar, ya se trate de una realidad sensible o de una idea inferior, el *esse* tomista es a la vez inmanente y trascendente al ente que lo participa, porque entra por una parte en la constitución misma de este ente, pero por otra parte es realmente distinto de la esencia que lo recibe. Simétricamente, el acto aristotélico aparece siempre como la actualidad de una forma, que permanece interior, incluso idéntico a esta, ya se trate de la forma substancial, de la forma accidental, o incluso de la operación espiritual definida por su objeto formal; al contrario, el *esse* tomista trasciende las formas que actúa y las operaciones que funda, sin dejar de estar presente en ellas como lo que contiene lo está a su contenido⁷⁵. En la substancia primera, el *esse* es así el primer participado del cual participan todas sus perfecciones, y el acto primero al cual todos sus actos deben su actualidad. Las nociones de participación y de actuación no se equivalen; pero el principio que actúa el ente y aquel del cual él participa son el mismo: «Eso que yo llamo *esse* es la actualidad de todos los actos, y por esta razón la perfección de

⁷⁵ Para esto, cf. C. FABRO, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 197: «Il concetto di *esse* [...] presenta per la nostra mente una duplice convergenza: una come pienezza assoluta di tutte le forme e perfezioni, come *esse* intensivo formale (nozione a cui s'arresta la metafisica di tipo scotista o suareziano); un'altra come atto originario, atto di ogni atto, ecc., e che non si trova quindi sulla linea retta di una mera potenziazione formale ma che esige il "passaggio ad altro", all'ineffabile energia primordiale che ci fa emergere sul nulla (*el concepto de esse [...] presenta a nuestra mente una doble convergencia: una como plenitud absoluta de todas las formas y perfecciones, como esse intensivo formal (noción en la cual se detiene la metafísica de tipo scotista o suareziano); otra como acto originario, acto de todo acto, etc., y que no se encuentra por lo tanto sobre la línea recta de una mera potenciación formal sino que exige el "paso a otro", a la inefable energía primordial que nos hace emerger sobre la nada*)».

todas las perfecciones»⁷⁶. Para Fabro, este lugar, célebre entre todos, tiene sentido solo si los diferentes actos presentes en el supósito reciben del *esse* su actualidad propia, y carecen de la misma sin él.

Si el *esse* es la fuente de todas las perfecciones que se expanden en la substancia en acto, la *essentia* es su límite constitutivo, de tal suerte que los dos principios del ente finito se sitúan frente a frente como acto de ser y potencia de ser⁷⁷. Fabro insiste a menudos sobre el estatuto potencial de la esencia de cara al *esse*:

Para santo Tomás (a diferencia de toda la tradición patristica y escolástica, anterior y posterior a él) la esencia debe ser dicha potencia y en potencia en relación al *esse participatum* que es el acto primero metafísico⁷⁸.

El desdoblamiento «potencia y en potencia» significa que la esencia, considerada en sí misma, se relaciona con el acto de ser de dos modos complementarios. En tanto que ella debe medir y, por eso, contraer al *esse*, ella coexiste con su acto, y es por lo cual permanece potencia; pero en tanto que esta misma esencia es realizada por el *esse*, ella está en potencia a este, y es por eso que ella pasa al acto desde que ella... es, gracias a su *esse*, adquiriendo así la actualidad formal que responde a la pregunta (aristotélica) «¿qué es el ser, para tal o tal otro ente?». Sin embargo esta

⁷⁶ S. THOMAS, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: «Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum».

⁷⁷ Santo Tomás utiliza la expresión «potencia de ser» en el contexto muy significativo de las formas puras, en *Sententia super Physicam*, Lib. VIII, lect. 21 (Marietti, n° 1153): «In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem, est potentia essendi».

⁷⁸ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente...*, 32004, p. 36: «Per S. Tommaso (a differenza di tutta la tradizione patristica e scolastica, prima e dopo di lui) l'essenza va detta potenza e in potenza rispetto all'*esse participatum* ch'è l'atto primo metafísico».

actualidad de la esencia es aquella de un acto participado, y no aquella de un acto originario:

Toda esencia, aun cuando sea acto en el orden formal, es creada como potencia que es actualizada por el *esse* participado que ella recibe: su actualidad es así dada por la «mediación» del *esse*⁷⁹.

A través de sus dos valencias, la esencia substancial se encuentra en la frontera entre los dos órdenes que Fabro gusta distinguir. En la medida que ella es y permanece potencia de ser, confina con el orden trascendental, porque fija la intensidad del *esse* que dispondrá el supósito así instituido, tanto en el plano sustancial como en el plano accidental; pero en tanto que la esencia especifica al *esse*, ella constituye la sustancia en una especie determinada, y señala de este modo el orden predicamental. Proporcionalmente a su esencia, la rosa dispone de una cierta cantidad virtual de *esse*, de la cual participarán sucesivamente su substancia, su color, y el perfume que ella difunde en el aire: en este sentido, no solamente el *esse*, sino también la esencia de la rosa trasciende las categorías. Al mismo tiempo, sin embargo, la quiddidad de rosa determina esto que ella es, y le asigna *ipso facto* un lugar bien preciso en el universo de las substancias, que difiere de aquel de todas las otras flores: en este sentido, la esencia de la rosa la introduce definitivamente en el interior de la primera categoría.

En resumen, la *resolutio secundum rationem* asciende desde la actualidad accidental a la actualidad substancial, que depende de la forma en acto, después de esta al *esse* originario, integrando y sobrepasando los resultados a los cuales habían llegado Platón y Aristóteles:

Es necesario por lo tanto admitir que la noción tomista de acto, que culmina en el *esse* en cuanto *actus essendi*, es

⁷⁹ ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 630.

la síntesis de la *ιδέα* platónica y de la *ἐντελέεια ἐνέργεια* aristotélica, con la cual comparte la característica de la inmanencia. Una creatura tiene en consecuencia su propio *actus essendi* participado, que entra en composición real con la esencia como con su potencia trascendental⁸⁰.

Como lo hace a menudo cuando reflexiona sobre el *esse* intensivo, Fabro presupone aquí la ciencia del ser completo, lo cual le permite calificar la substancia finita como creatura. Sin que haya un círculo vicioso, como veremos, él anticipa así la *resolutio secundum rem*, la única que ilumina definitivamente la constitución del ente que tiene parte en el ser.

b) La resolución del ente secundum rem

El ente que entra en el dominio de nuestra experiencia intelectual es entonces, todas las veces, una cosa que es en virtud de la parte de *esse* que posee. Esta tesis, que estaba ya implícitamente contenida en la noción inicial de *ens*, desemboca en la cuestión crucial de la metafísica: ¿existe un ente cuyo *esse* no sea limitado, sino que por el contrario despliegue al máximo toda su *virtus*? Esta formulación del problema de la existencia de Dios nos orienta inmediatamente hacia la cuarta de las «cinco vías», que constituye para Fabro la prueba de Dios formalmente más

⁸⁰ C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy...», p. 486-487: «For it must be admitted that the Thomistic notion of act, which culminates in *esse* as the *actus essendi*, is the synthesis of the Platonic *ιδέα* and of the Aristotelian *ἐντελέεια ἐνέργεια* with which it shares the characteristic of immanence. A creature has therefore its own participated *actus essendi* which enters into real composition with essence as its transcendental potency».

metafísica, y a la cual ha dedicado dos estudios particularmente importantes para la inteligencia de su «tomismo intensivo»⁸¹.

Releamos para comenzar la primera parte del texto canónico de la *Summa theologiae*:

La cuarta vía procede a partir de los grados de perfección que se encuentran en las cosas. En efecto, vemos en las cosas que unas son más o menos buenas, verdaderas y nobles que otras, y lo mismo sucede con lo demás. Ahora bien, el más y el menos se dicen de realidades diversas según se aproximan de manera diversa a alguna cosa que es al máximo grado, y por esto se dice más caliente aquello que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea supremamente verdadero, supremamente bueno, y supremamente noble, y en consecuencia ente al máximo; pues, las cosas que son verdaderas al máximo son entes al máximo, como es dicho en el libro doce de la *Metafísica*⁸².

La menor de la demostración constata la graduación de la bondad, de la verdad y de la «nobleza» en las cosas, donde ellas se encuentran según el más y el menos (*magis et minus*); la mayor relaciona sucesivamente estos grados de intensidad ontológica a

⁸¹ Cf. C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”», publicado en *Doctor communis* 7 (1954), p. 7-109, y retomado en *Esegesi tomistica...*, p. 351-385; «Il fondamento metafisico della “IV via”», publicado en *Doctor communis* 18 (1965), p. 49-70, retomado en *Esegesi tomistica...*, p. 387-406. Citaremos los dos artículos en la versión aparecida en *Esegesi tomistica*, que es la más reciente.

⁸² *Sum. theol.*, I^a, q. 2, a. 3, c: «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur II *Metaphysicorum*».

alguna cosa que «es al máximo (*maxime est*)»; la conclusión afirma que hay un «ente que es al máximo (*Est igitur [...] maxime ens*)». Reducido a su estructura fundamental, el argumento se presenta de la siguiente manera:

[1] [*constatación elaborada*] hay cosas más o menos buenas, verdaderas y nobles;

[2] [*principio*] ahora bien, el más y el menos se dicen en referencia a un máximo;

[3] [*conclusión*] por lo tanto hay uno supremamente bueno, verdadero y noble, que es ente al máximo.

El resorte de la prueba se encuentra en el principio que enuncia la mayor [2] y que hace depender el comparativo *magis et minus* del superlativo *maxime*.

A primera vista, este vocabulario de origen matemático parece reenviar a la medición de una distancia, que no será evidentemente ni cuantitativa ni categorial, sino trascendental. Puestos en presencia de varios grados de bondad, de verdad y, más radicalmente, de nobleza ontológica, la inteligencia tiende a medir su intensidad; pero no podrá hacerlo de ninguna manera si no se refiere, para ello, a una medida, que no es la unidad numérica como adviene para la cantidad aritmética, sino el máximo ontológico, a la presencia del cual los entes que nosotros experimentamos tienen una *virtus essendi* más o menos grande, pero siempre limitada. Según el P. Gaston Isaye, s.j., esta comparación entre la finitud de los objetos de nuestra experiencia y el infinito de máxima perfección que ayuda a medirlas, implica en sí misma la necesidad de un *maxime ens*, de tal suerte que es posible explicar la cuarta vía sin pasar por la causalidad⁸³: la apertura infinita de la intencionalidad intelectual sería absurda sin

⁸³ Cf. Gaston ISAYE, «La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas», *Archives de philosophie* 16 (1946) p. 1-136.

la existencia de un máximo ontológico. A esta postura, fruto de la perspectiva del «tomismo trascendental», el P. Vincent de Couesnongle, o.p., responde en substancia que, si la medida debe ser un principio de conocimiento, es necesario que ella sea más conocida que aquello que ella hace conocer, lo cual no es de ningún modo nuestro caso; por lo cual él hace reconducir imperativamente la cuarta vía al interior de los parámetros de la causalidad⁸⁴: el ente graduado reenvía al *maxime ens*, porque aquel no encuentra sino en este la causa y la razón de su ser limitado.

¿Relación de medida inteligible o relación de causalidad efectiva? Cornelio Fabro prefiere otra lectura de la *cuarta vía*, que integra, sobrepasándolos, los dos miembros de la alternativa que hemos delineado, y que se apoya en la participación⁸⁵. A fin de comprender la portada de esta tercera solución, debemos resolver primero una objeción que viene fácilmente a la pluma de varios tomistas que se dicen fieles a la epistemología de Aristóteles. Participar, dirán, es tener parte en un principio separado; ahora nosotros no sabríamos reconocer una tal relación entre un participante y un participado trascendente antes de haber establecido la realidad de este; en consecuencia, lejos de fundar la demostración de la existencia de Dios, la doctrina de la participación la presupone. Ella debe entonces tomar su lugar en

⁸⁴ Cf. Vincent DE COUESNONGLE, «Mesure et causalité dans la “cuarta vía”», *Revue thomiste* 58 (1958), p. 55-75 y p. 244-284. En el mismo sentido, ver también Maurice CORVEZ, «La preuve de l’existence de Dieu par les degrés des êtres», *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), p. 19-52.

⁸⁵ Nos permitimos señalar aquí el estudio que hemos dedicado a los tres grandes tipos de interpretación de la cuarta vía que los tomistas han propuesto en el siglo XX: A. CONTAT, «La *quarta via* di san Tommaso d’Aquino e le prove di Dio di sant’Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell’ente tomistico», en *Sant’Anselmo d’Aosta «Doctor Magnificus», A 900 anni dalla morte*, Atti della giornata di studio (Roma, 30 ottobre 2009), A cura di Carmelo Pandolfi, Jesús Villagrasa, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum / Morolo, If Press, 2011, p. 103-174.

el tratado de la creación, *in via iudicii*, después que la metafísica ha examinado el *an sit* y el *quomodo non sit* de Dios; antes, *in via inventionis*, el recurso a la participación entraña una petición de principio⁸⁶. Para preparar la solución de la aporía, observemos de inmediato, que en el dominio predicamental de las cualidades que admiten el más y el menos⁸⁷, yo puedo muy bien decir que un sujeto dado participa más o menos a la blancura o a la virtud de la justicia, sin saber nada, en las cosas, sobre el máximo de blancura o de justicia: es suficiente que yo compare los objetos blancos o las personas justas con la esencia del blanco o de la justicia. Pero, nos replicarán pronto, la quiddidad de la blancura como aquella de la justicia no existen fuera de los entes blancos o justos, esta «participación» resta puramente nocional, y no prueba para nada la existencia de la blancura o de la justicia máximas! Por lo mismo que es lícito relacionar la «parte» de blancura o de justicia que posee un ente blanco o justo con la quiddidad abstracta y perfecta de la blancura o de la justicia, así también se puede decir que todo ente «participa» del *esse commune* según el más y el menos, pero el participado, ya sea predicamental o trascendental, no puede beneficiarse fuera del participante, en este estadio preciso de la reflexión, que de una existencia intencional en la inteligencia del metafísico⁸⁸. A esta refutación, Fabro opone el estatuto completamente particular del *esse* tal como él comprende:

⁸⁶ El recurso a la participación para la interpretación de la cuarta vía está notablemente excluido por M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu, Topique historique*, vol. II. *Philosophie et foi*, Paris, Téqui, 1978, p. 522-525 y p. 539-540; Michel GUERARD DES LAURIERS, *La Preuve de Dieu et les cinq voies*, «Cathedra sancti Thomae, 1», Roma, Pontificia Università Lateranense, 1966, n. 31, p. 28-35. Para la distinción entre la *via inventionis* y la *via iudicii*, cf. por ejemplo *Sum. theol.*, I^a, q. 79, a. 8 y 9.

⁸⁷ Sobre la variación de la calidad según el más y el menos, cf. ARISTÓTELES, *Categorías*, 8, 10 b 26-28.

⁸⁸ Recordemos que el *esse commune* se encuentra solamente, en tanto que *commune* en el intelecto; cf. *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 26 (Marietti, n°

La única formalidad a la cual pertenece, en su posición metafísica originaria, la realidad, es el *esse*, precisamente porque todo lo que es, tanto en el orden formal como en el orden real, de cualquier manera que sea, participa del *esse*, porque el acto intensivo de *esse* es simultáneamente, como lo hemos visto, el acto primero y la plenitud de perfección⁸⁹.

Si se puede entonces conceder que la participación, en el orden predicamental, no tiene alcance inventivo, no sucede lo mismo en el orden trascendental, porque el acto de ser, que es su llave, es a la vez un principio de inteligibilidad y de realidad. A la luz de esta identidad, parafraseamos la mayor de la cuarta vía: «El *esse* se dice de entes diversos según el más y el menos en tanto que ellos se acercan diversamente a un ente que es el *esse* al máximo»: en esta proposición, el verbo «acercarse» no mide solamente la distancia inteligible –o más bien, en este caso, sobreinteligible– que separa al ente limitado del ser puro, sino que explicita la relación de dependencia real en virtud de la cual un ente imperfecto no tiene el *esse* sino por aquel que es *esse* por esencia. La referencia intencional del ente limitado al *esse* ilimitado implica la participación real del ente finito del *Esse* infinito y subsistente, porque, una vez más, el *esse* es, en el corazón del ente, el fundamento de toda su realidad.

241): «Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu [...]. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum».

⁸⁹ C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”»..., p. 379: «L'unica formalità alla quale nella sua posizione metafisica originaria compete la realtà è lo *esse*, precisamente perché tutto ciò che è, tanto nell'ordine formale come in quello reale in qualunque modo sia, partecipa allo *esse*, perché l'atto intensivo di *esse* è a un tempo, come si è visto, l'atto primo e la pienezza della perfezione».

Fabro piensa que la cuarta vía encuentra su expresión más perfecta en el prólogo de la *Lectura super Ioannem* donde la participación del *esse*, empleada *in via inventionis*, es puesta mayormente de manifiesto:

Algunos llegaron al conocimiento de Dios a partir de la dignidad misma de Dios: y estos fueron los platónicos. Consideraron en efecto que todo aquello que es por participación se reduce a alguna cosa que es por su esencia, como a lo primero y a lo supremo: es así que todas las cosas que queman por participación se reducen al fuego, que quema por su esencia. Ya que todas las cosas que son participan del ser (*esse*), y son entes por participación, es necesario que haya en la cima de todas las cosas, alguna cosa que sea el ser mismo (*ipsum esse*) por su esencia, de tal suerte que su esencia sea su ser (*esse*): y este es Dios, que es la causa absolutamente suficiente, absolutamente digna, y absolutamente perfecta de todo el ser (*esse*), [Dios] del cual todas las cosas que son participan el ser (*esse*)⁹⁰.

Si ponemos la estructura de este argumento en paralelo con aquella de la *cuarta vía* que hemos trazado más arriba, obtenemos el esquema siguiente:

⁹⁰ S. THOMAS, *Lectura super Ioannem*, Prol. (Marietti, 1952, n° 5): «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei: et isti fuerunt Platonici. Consideraverunt enim quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum; sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse: et hoc est Deus qui est sufficientissima, et dignissima, et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse».

[1] [*constatación elaborada según la resolutio secundum rationem*] todo lo que es es un ente por participación del *esse*;

[2] [*principio de participación*] ahora bien, todo aquello que es ente por participación se reduce ontológicamente y noéticamente a aquello que es *esse* por esencia;

[3] [*conclusión*] por lo tanto hay un *esse* por esencia, que es Dios.

Para descifrar la cuarta vía, Fabro propone entonces «intensificar» el término medio resolviéndolo en el *esse* participado que está en el fundamento del ente graduado⁹¹:

[1] los grados de perfección trascendental que se encuentran en los entes manifiestan que ellos participan de manera diferenciada del *esse*;

[2] la relación de medida inteligible que une el *magis et minus* al *maxime* se reconduce a la relación de dependencia ontológica que conecta los entes por participación al Ser por esencia;

[3] la conclusión de la prueba hace aparecer que el «ente al máximo (*maxime ens*)» es tal porque él es el «ser mismo por esencia (*ipsum esse per essentiam*)».

⁹¹ Cf. C. FABRO, «Sviluppo, significato e valore della “IV via”...» p. 367: «Nel nostro Prologo non si tratta più di far leva sui “gradi” di essere nella loro successione come tale, ma sulla situazione radicale del finito, dell'imperfetto, del composto, del limitato..., ch'è quella cioè di essere un ente per partecipazione: il quale, una volta dato e riconosciuto che sia nella realtà, esige immediatamente la posizione dell'essere per essenza quale unica causa adeguata e propria di tali enti per partecipazione come tali, cioè in quanto esistenti, in quanto hanno lo *esse* (*En nuestro Prólogo no se trata ya de apoyarse sobre los “grados” de ser en su sucesión como tal, sino sobre la situación radical del finito, del imperfecto, del compuesto, del limitado..., que es aquella de ser un ente por participación: el cual, una vez dado y reconocido como tal en la realidad, exige inmediatamente la posición del ser por esencia como única causa adecuada y propia de tales entes por participación en cuanto tales, esto es en cuanto existentes, en cuanto tienen el esse*)».

En definitiva, el principio [2] sobre el cual reposa la demostración de Dios «ex ratione entis» no es otro que aquel que el joven Fabro había leído en la cuestión 44, durante el curso de una noche de 1934, cuando, despertando repentinamente, buscaba la raíz del principio de causalidad⁹²: «Por lo mismo que una cosa es ente por participación, se sigue que es causado por otro»⁹³. La conexión entre la participación y la causalidad está asegurada por el realismo fundamental del *esse* en el ente: el enlace inteligible y necesario entre el acto de ser parcial del ente por participación y el acto de ser pleno que es propio del ser por esencia conlleva la dependencia causal del primero en relación al segundo.

Lo que la inteligencia debe ver, en esta demostración⁹⁴, y que grandes tomistas no han visto, o han visto mal, es una vez más que el *esse* es el centro donde se origina toda la perfección, real y formal, del ente. Si, en la estela de la ontología dual heredada de Avicena y del tomismo de los «grandes comentadores», se divide la actualidad originaria del ente entre la esencia y el *esse* (reducido entonces a la *existentia*), se nos coloca *ipso facto* en la imposibilidad de interpretar la cuarta vía con la ayuda del principio de participación. En efecto, el *esse-existentia* participa al Ser divino, en la línea de la perfección formal, por la mediación de la esencia, y no por sí mismo, de suerte que ya no puede reenviar inmediatamente a Dios según una relación de participado inmanente a participado trascendente. La prueba es entonces enteramente transferida sobre el registro de la causalidad, y reposa

⁹² C. FABRO utiliza la fórmula «via “ex ratione entis”» en «Il fondamento metafisico della “IV via”»..., p. 391. Para ver el relato del descubrimiento nocturno, ver ID., *Appunti di un itinerario*..., p. 31-32 y también p. 110-111.

⁹³ *Sum. theol.*, I^a, q. 44, a. 1, ad 1: «Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio».

⁹⁴ Recordemos todavía una vez que, sin dejar de ser una ciencia discursiva, como todas las ciencias, la metafísica procede *intellectualiter*, es decir, ve desde el interior *-intus-legit-* sus objetos más que concatenarlos discursivamente; cf. *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 1, sol. 3, c.

sobre la necesidad de asignar una «razón de ser» a la especificación-limitación de la existencia por la esencia. La existencia finita de la cosa no podría explicarse ni por la esencia de la cosa, a la cual ella no pertenece necesariamente, ni por la existencia misma, que no es limitada en sí, si se pregunta por qué la cosa tiene la existencia de manera limitada, y se responde que ella la tiene de otro, que existe *per se* y de manera infinita⁹⁵: la pregunta y la respuesta conducen a la causa eficiente del *esse-existentia*, y esquivan la relación de participación entre el *esse* participado y el *Esse* subsistente. En la ontología del *esse* intensivo, por el contrario, la reducción del *esse* participado al *esse* por esencia procede de la naturaleza misma del primero que llama al segundo como la parte (separada) requiere al todo (trascendente), porque la perfección limitada, simultáneamente formal y real, del ente por participación reenvía por sí misma a la perfección absoluta del ser por esencia. Precisamos que este camino no tiene nada de común con aquel que se designa con el término de ontologismo, y menos aún con la filosofía trascendental, en el sentido moderno de este vocablo, porque aquí se trata de demostrar la existencia del *maxime ens* apoyándose sobre el ente finito real, y no por lo tanto sobre el

⁹⁵ Un buen ejemplo de esta interpretación nos lo ofrece M. CORVEZ, «La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres»..., por ejemplo en la p. 26: «Ne possédant pas l'être par soi, tous les êtres imparfaits le possèdent donc par emprunt, le tiennent ultimement d'un autre, qui en est la causa, et qui le possède par lui-même, sans imperfection, sans limite: l'Être parfait, l'Être même. On pourrait dire aussi: l'être, de soi, ne comporte pas de limite. L'union de l'être et de sa limite, de cette sorte de composé, demande une raison d'être extrinsèque (*No poseyendo el ser per se, todos los seres imperfectos lo poseen entonces prestado, lo reciben en último término de otro, que es su causa, y que lo posee por sí mismo, sin imperfección, sin límite: el Ser perfecto, el Ser mismo. Se podría decir también: el ser, en sí, no comporta límite. La unión del ser y de su límite, en esta suerte de composición, pide una razón de ser extrínseca*)».

concepto de ser infinito, ni sobre algún horizonte *a priori* de la conciencia intelectual⁹⁶.

Tal como las elaboró Fabro en toda su obra, las dos «resoluciones» tomistas del ente finito son, como lo ordena su objeto, extremadamente densas, pero su estructura es de una remarcable simplicidad clásica. Ella se deja estructurar en un silogismo, que es aquel mismo de la prueba de Dios *ex rationes entis*, y que corresponde a la investigación de los principios, immanentes y trascendentes, del *subiectum* de la metafísica, el *ens ut ens*. Intentemos trazar su diseño:

[1] Remontándose desde la actualidad accidental a la actualidad de la forma substancial, luego de esta al *esse*, la *resolutio secundum rationem*, que Fabro llama simplemente «resolución» o a veces «reducción», descubre que el ente substancial, accesible a partir de nuestra experiencia del real, implica un principio radical de energía ontológica, el acto de ser o *esse*, y una medida que determina y especifica su intensidad, la potencia de ser o *essentia*, de tal suerte que este *esse* es siempre parcial y entonces, en este preciso sentido, participado: en pocas palabras, el ente finito es tal en virtud de un *esse* participado.

[2] En este punto, la *resolutio secundum rem* —la «reducción absoluta»— toma el relevo y formula la proposición *per se nota* según la cual, el ente por participación siendo inteligible por referencia al *esse* por esencia, es también causado por este, porque el *esse* participado está a la raíz de toda la realidad del ente: en resumen, el ente por participación es causado por el *esse* por esencia.

⁹⁶ La oposición de nuestro autor a toda forma de ontologismo es muy clara: cf. C. FABRO, *L'uomo e il rischi di Dios*, Roma, Editrice Studium, 1967, p. 283 s.; *Introduzione all'ateismo moderno...*, 1969, p. 111-139.

[3] Se debe entonces necesariamente concluir no solamente que Dios existe, sino también que Él es el ente cuya esencia es su *esse*, y del cual todos los entes finitos participan⁹⁷.

La conclusión [3] excede la simple posición de la existencia de Dios porque ella enuncia ya el estatuto ontológico respectivo del Creador y de la creatura, e inaugura así la *via iudicii*.

⁹⁷ Presentamos aquí dos síntesis tardías de la doble *resolutio* metafísica, que representan la última etapa del pensamiento de nuestro autor: C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy...», p. 486: «The metaphysical determination of *esse* as *actus essendi* in the sense of act of all acts, is proper to Aquinas and constitutes the transcendental foundation of the metaphysics of participation. This has been discovered by the strictly metaphysical method of resolution or reduction (*per resolutionem* or *per reductionem*), as Aquinas often calls it, of accidental predicamental acts to substantial form and of both accidental and substantial acts to the more profound substantial act which is *esse*. It has been also discovered by the method of the absolute reduction of the act of being by participation to the *esse per essentiam*»; ID., *Appunti di un itinerario...*, p. 73-74: «In S. Tommaso si passa a ritroso, di atto in atto: dagli atti accidentali che qualificano l'ente nella realtà della sua natura all'atto sostanziale ch'è l'essenza [...] per passare all'atto di essere di questa stessa essenza-sostanza singolare che di per sé non è "in atto", poiché *altrimenti* sarebbe stata in sé sufficiente, compiuta e completa, in possesso dello *esse* per suo diritto. Invece questo non è il caso per nessun ente finito [...] Tale *esse* pone il finito in atto ed è la prima trascendenza quella del passaggio dalla possibilità alla realtà (la sfera in cui sono chiusi sia l'estrinsecismo scolastico come l'immanenza moderna), la quale il esige il passaggio dall'ente come *habens esse* cioè per partecipazione allo *esse per essentiam* (en santo Tomás se procede de manera regresiva, de acto en acto: de los actos accidentales que califican el ente en la realidad de su naturaleza al acto sustancial que es la esencia [...]) para pasar al acto de ser de esta misma esencia-sustancia singular que, por sí, no es "en acto", porque de otro modo hubiera sido en sí suficiente, terminada y completa, en posesión *esse* por un derecho propio. En cambio este no es el caso de ningún ente finito [...] Tal *esse* pone al finito en acto y es la primera trascendencia aquella del paso de la posibilidad a la realidad (la esfera en la cual están encerrados tanto el extrinsecismo escolástico cuanto la inmanencia moderna), la cual exige el paso del ente como *habens esse* esto es por participación del *esse per essentiam*)».

3. A MODO DE CONCLUSIÓN: DEL SER POR ESENCIA AL ENTE POR PARTICIPACIÓN

Alcanzada su cima, la ciencia del ente contempla entonces la identidad del *esse* y de la esencia en Dios, y su distinción real en el ente finito, el primer ente fundamento último del segundo. Según Fabro, la doctrina definitiva de santo Tomás sobre este tema se encuentra en sus últimos escritos, en particular en el *De substantiis separatis*:

Puesto que es necesario que el primer principio sea absolutamente simple, es necesario que no sea puesto como participando del *esse*, sino como siendo el ser mismo. Pero porque el ser subsistente no puede ser más que uno, como fue demostrado más arriba, es necesario que todas las otras cosas que son por debajo de él sean de tal suerte que participen del ser. Es necesario entonces que haya una cierta resolución común a todas las cosas de suerte que cada una de ellas se resuelva inteligiblemente en lo que es (*id quod est*) y en su ser (*suum esse*)⁹⁸.

El *esse*, si está libre de toda imperfección, no puede ser más que uno, y en consecuencia separado y subsistente; es por eso que no puede haber *esse*, fuera de Dios, sino es gracias a un sujeto que recibe una participación suya, pero que no es esta participación, de tal suerte que hay necesariamente composición real entre el sujeto

⁹⁸ S. THOMAS, *De substantiis separatis*, cap. 9: «Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse». Este opúsculo es posterior a la segunda mitad de 1271.

participante y el *esse* participado⁹⁹. Se ve aquí que la *via inventionis* y la *via iudicii* describen un círculo, no ya hermenéutico, sino metafísico¹⁰⁰, que pasa por tres etapas. En primer lugar –pero no sin una larga elaboración anterior– la filosofía primera muestra que el ente participa de la actualidad del *esse*, pero que esta actualidad está limitada, lo cual no puede ser sino por una capacidad de ser distinta del mismo *esse*, en virtud del principio según el cual un acto no puede ser limitado más que por una potencia realmente distinta de él: he aquí establecido el hecho (*quia*) de la composición real, pero no aún su fundamento último. Sobre esta base, la prueba de Dios *ex ratione entis* demuestra en segundo lugar, como lo hemos visto, que Dios es, y que su *esse* es infinito, o más bien que Él es el *Esse* infinito. En tercer lugar, la metafísica erigida por consiguiente en sabiduría juzga que el ente finito no puede no implicar un *esse* participado y una esencia participante que se distinguen en la cosa: he aquí explicada la razón última (*propter quid*) de la composición real.

En esta tercera fase, el *esse* aparece como el «mediador trascendental» de la causalidad divina, porque es aquello por lo cual Dios instituye libremente, fuera de sí mismo, un ente creado, según un «modo» o una medida de participación que es su esencia. En el principio del ente, se encuentra entonces la donación de un acto de ser a un beneficiario, que no es, por él mismo, más que potencia de ser, pero que el don constituye en sujeto que tiene el ser. Vale la pena repetir aquí –es uno de los puntos menos bien recibidos de su doctrina– que Fabro no niega de ningún modo la

⁹⁹ Nuestro autor percibe en la participación la razón última de la distinción real desde su polémica antisuareziana de 1941; cf. C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, «Opere Complete, 4», Segni, EDIVI, 2005, p. 151-152. Ver también el inventario de todos los lugares tomistas sobre la participación y la composición real en ID., *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino...*, p. 215-235.

¹⁰⁰ La expresión *circulus metaphysicus absolutus* es de C. FABRO en «Il fondamento metafisico della “IV via”...», p. 405.

actualidad de la esencia, sino que la considera a justo título como una actualidad participada, y no como un acto originario¹⁰¹. Esta tesis tiene dos consecuencias capitales. La primera concierne la naturaleza de la relación de participación. Si la esencia no tiene actualidad más que por la mediación del *esse*, ella no refleja realmente la ejemplaridad divina sino en cuanto es actuada por este. Es por eso que la composición del *actus essendi* con la *potentia essendi* precede, en el ente creado, la similitud de la esencia actuada con la idea divina. Se deduce en primer lugar que la participación por composición funda la participación por similitud o por jerarquía formal, que tiene así un valor derivado, contrariamente a lo que pensaba el P. Louis Bertrand Geiger, o.p. al cual el P. Fabro reprocha de pasar por alto, de este modo, la originalidad del *esse* intensivo. De hecho, la similitud de la substancia creada de frente a su modelo divino no podría ser primera que al precio de la actualidad en sí de la esencia. De la primacía del *esse*, resulta luego que las dos causalidades divinas, eficiente y ejemplar, en las cuales se origina el *exitus* de las creaturas, terminan en un solo efecto, que es el ente, que es a la vez causado eficazmente por la creación simultánea del *esse* y de la esencia en cuanto potencia receptora, y medido ejemplarmente por la limitación de este mismo *esse* según la esencia en cuanto potencia especificadora. No hay por lo tanto, en suma, más que una sola relación de participación propiamente constitutiva del ente finito, y es la participación por composición¹⁰².

¹⁰¹ Cf. C. FABRO, «The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy...», p. 474: «Furthermore every essence, although an act in the formal order, is created as potency to be actualized by the participated *esse* which it receives, so that its actuality is “mediated” through the *esse*. *Esse* is the act that constitutes the proper terminus of transcendent causality (creation, conservation) and it is by virtue of this direct causality of *esse* that God operates immediately in every agent».

¹⁰² Sobre este problema, ver L.-B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, «Bibliothèque thomiste, 23», Paris, Vrin, 1942,

La otra grande consecuencia de la *reductio ad esse* de todos los niveles de actualidad presentes en el supósito creado, es la distinción entre el *esse ut actus* y el *esse in actu*. Hemos mostrado que el acto de ser creado no debe jamás ser confundido con la posición en la existencia de una esencia que era perfecta en sí misma, porque es el acto intensivo del cual proviene toda la perfección de la cosa, existencial y formal, substancial y accidental, estática y dinámica¹⁰³. Por este motivo, el *esse* «emerge», como gusta decir Fabro, por encima de la esencia que lo limita, no solamente porque el acto es anterior a la potencia, sino sobre todo porque el ser excede a la forma:

Santo Tomás, y solo él, proclama la emergencia absoluta del *esse* como acto de todos los actos y de todas las formas. Formas y actos «recaen» entonces en la condición de potencia o de «capacidad» receptiva del acto de ser. Por lo mismo que la forma precede a la materia y la trasciende, el *esse*, que es acto y perfección de la esencia, precede a la forma y a la esencia de la cual es acto¹⁰⁴.

En razón de esta emergencia, el *esse* de la cosa medido por su esencia substancial no coincide totalmente con la actualidad de esta esencia. En esta rosa que está aquí, el *esse* intensivo que mide su esencia da primero el ser a la substancia de la rosa, después, por intermedio de esta, a todos los accidentes y a todas las operaciones que de ella proceden: el acto de ser, *esse ut actus*, de esta rosa, es su acto de ser considerado en sí mismo, en cuanto acto, que es ciertamente limitado por la esencia, pero que trasciende la esencia, ya que se comunica más allá de la esencia; el hecho de ser, *esse in actu*, de esta misma rosa, por el contrario, es su esencia substancial

especialmente p. 392-398; C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 63-73.

¹⁰³ Cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, La metafísica tomista & il pensiero moderno..., p. 159.

¹⁰⁴ ID., *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 618.

en acto, en cuanto su actualidad es distinta de aquella de los accidentes y de las operaciones que de ella emanan. Si bien Fabro evita habitualmente el sintagma *esse essentiae* a causa de la flexión formalista al cual está ligado, como hemos visto, recurre ocasionalmente a él para esclarecer esta distinción entre el acto de ser y el hecho de ser, es decir, entre el principio y el resultado:

Podemos entonces concluir que el *esse in actu* corresponde al *esse essentiae*: como a la esencia substancial corresponde un *esse* substancial, así a la esencia accidental (la cantidad, la cualidad, la relación...) corresponde el *esse* accidental. Pero el *esse ut actus essendi* es el *principium subsistendi* de la substancia, gracias al cual tanto la esencia de la substancia como aquella de los accidentes están en acto y actúan en la realidad¹⁰⁵.

En el seno del ente creado, nuestro autor discierne así una suerte de discontinuidad entre el *esse* originario, de una parte, y su expansión progresiva en la substancia, los accidentes y las operaciones, de otra. Él emplea de buena gana, para designar esta «diferencia ontológica» auténticamente tomista, el término latino más bien raro de *diremptio*, modernizado como *diremption*, que pertenece a lengua jurídica y a aquella de Hegel, y que podemos traducir por «compartir de sí mismo»¹⁰⁶. En efecto, por lo mismo que es limitado, pero no absorbido, por la esencia substancial, el

¹⁰⁵ C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, *Ibid.*, p. 264-265.

¹⁰⁶ Cf. p.e. ID., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 350: «Ma l'esse partecipato è "caduto" nella *Diremption* della differenza ontologica e quindi non è più sufficiente in se stesso: se la forma delle cose materiali abbisogna della materia come soggetto, altrettanto -anzi di più - l'esse ha bisogno della forma ovvero dell'atto formale come sua potenza (Pero el esse participado ha "caído" en la *Diremption* de la diferencia ontológica y por lo tanto ya no es suficiente en sí mismo: si la forma de las cosas materiales necesita de la materia como sujeto, lo mismo -incluso más- el esse necesita de la forma o más bien del acto formal como de su potencia)».

acto de ser participado está sumido en una tensión entre su actualidad, que tiende a difundirse, y su sujeto, que tiende a contraerlo; y la solución de esta tensión, al mismo tiempo que su fecundidad, es justamente la *diremtion* del *esse* en los estratos sucesivos de la participación.

La resolución del ente en el *esse* instaura una ontología dinámica, ya que su principio último es un acto, y no una forma.

Sin embargo, no hay que confundirse sobre el sentido de este argumento. Se debe en efecto notar, en primer lugar, que la mediación de la forma es rigurosamente necesaria a la naturaleza misma del ente por participación, cuyo *esse* es constituido –pero de manera pasiva, no activa– por la esencia que lo recibe, y cuyo obrar está determinado, al menos genéricamente, por esta misma esencia. Si bien el *esse* es la fuente primera de las operaciones del supósito, es en razón de su naturaleza, es decir de su esencia en acto, que tal sujeto obra de una o de otra manera¹⁰⁷. El axioma *forma dat esse* conserva entonces todo su valor a los ojos de Fabro, desde que el verbo «dar» significa la transmisión del *esse* a la materia, o más profundamente al supósito, y no ya una absurda contraria

¹⁰⁷ Ver sobre este tema las críticas que nuestro autor dirige a la obra de Joseph de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas* (Paris, Beauchesne, 1945), en C. FABRO, «La metafísica tomista della partecipazione come sintesi di classicismo e cristianesimo», publicado en *Filosofia e cristianesimo*, Atti del II Convegno italiano di Studi filosofici cristiani (Gallarate 4-6 settembre 1946), Milano, Marzorati, 1947, p. 181-186, especialmente p. 184: «Il p. de F. si compiace ripetutamente di qualificare la metafisica tomista per “esistenziale”. E ciò lascia per lo meno perplessi, perchè così si viene a sacrificare o si lascia troppo nell’ombra quella funzione di fondamento e di positività che la concezione aristotelica dell’essenza come *natura* e principio proprio di operare ha conservato anche nel Tomismo. L’agente creato agisce certamente *perchè* ha l’atto di essere in senso formale, però agisce *in quanto* è una *natura* e agisce così in quanto è *tale natura*».

actuación del *esse* por parte de la forma¹⁰⁸. Pero si la forma substancial no puede ser alterada, lo mismo se aplica, *a fortiori*, al *esse* intensivo que la actúa: es por eso que Fabro acuerda una grande importancia a una observación de santo Tomás: «El *esse* es algo fijo y en reposo en el ente»¹⁰⁹. Mientras dure el ente, su acto de ser resta perfectamente inmóvil; lo que varía, sobre todo si es corporal, son ciertas disposiciones accidentales suyas y su actividad, física, biológica, psíquica o espiritual. En pocas palabras, aunque el *esse in actu* cambie, el *esse ut actus* permanece.

Esta doctrina permite resolver dos controversias que han marcado la historia del tomismo especulativo desde el final del siglo XV, en razón de sus implicancias teológicas. La primera es aquella de la constitución del supósito (o de la persona si su esencia es espiritual)¹¹⁰. En la perspectiva del dualismo formalista, el ente evidencia dos órdenes bien distintos, aquel de la esencia, que le da su perfección formal, y aquel de la existencia, a la cual debe su posición real *extra nihil*. Pero si se resuelve así la substancia creada

¹⁰⁸ Este principio es objeto de un largo desarrollo en C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 344-362; ver también ID., *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 330-359.

¹⁰⁹ S. THOMAS, *Summa contra Gentiles*, Lib. I, cap. 20 (Marietti, n° 179): «Esse est aliquid fixum et quietum in ente». Este lugar es citado C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 481. No hemos querido, en el presente estudio, comparar la metafísica de Fabro con la de Gilson, porque este argumento pediría un amplio desarrollo; pero la importancia que los dos autores acuerdan a esta fórmula de santo Tomás nos parece muy reveladora acerca de la convergencia de fondo de ambos. Cf. p.e. É. GILSON, «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», en ID., *Autour de saint Thomas*, Paris, Vrin, 1983, p. 102: «En effet, l'être (*esse*) de l'étant est acte (non puissance) et forme (non matière), et ce qui n'a ni matière ni puissance est de soi soustrait au devenir. L'acte d'être de l'étant en devenir n'est pas lui-même en devenir (*En efecto, el ser (esse) del ente es acto (no potencia) y forma (no materia), y lo que no tiene ni materia ni potencia se sustrae de por sí al devenir. El acto de ser del ente en devenir no está él mismo en devenir*)».

¹¹⁰ Ver sobre este tema la gran obra de Eudaldo FORMENT GIRALT, *Ser y persona*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 21983.

en dos actos originarios, se vuelve estrictamente necesario el postular una tercera entidad, la subsistencia (*subsistentia*), que está encargada de constituir a la esencia en sujeto a fin que ella pueda recibir la existencia, para luego ejercitarla como propia ¹¹¹. «Posición lógica desde que se redujo al *esse* a la función de *existentia* y se lo ha declarado más imperfecto que la esencia», observa Fabro¹¹². En la metafísica del *esse* intensivo, por el contrario, la esencia substancial individuada subsiste tan pronto como ella es actuada, de tal suerte que el constitutivo del supósito no es ninguna otra cosa que el acto de ser creado, en cuanto es poseído por la esencia, o bien, si se prefiere, la esencia en cuanto que es actuada por el *esse* participado¹¹³. En suma, la persona o el supósito creado, es la esencia *in actu* gracias al *esse ut actus*. Si Cristo no tiene personalidad creada, es porque su naturaleza humana, que es perfecta y perfectamente en acto, no es sin embargo actuada por un *esse* creado, sino por el *Esse* divino, porque esto es lo propio de la segunda persona de la Santa Trinidad.

La otra *questio* de la cual Fabro nos entrega la llave es aquella que concierne el *esse* de los accidentes. Es innegable que la forma accidental, y más aún la operación, confieren al supósito un nivel de actualidad ontológica que la substancia no posee en cuanto que ella es una esencia real determinada; y es por eso que santo Tomás les atribuye a menudo un *esse superadditum*¹¹⁴. Si, con la tradición

¹¹¹ Sobre esto, ver JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologici*, In q. 3 primae partis, disp. 4, a. 1 (éd. Solesmes, t. 1, p. 431-442).

¹¹² C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 302.

¹¹³ Cf. ID., «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 119: «L'*esse* nel senso intensivo e costitutivo come *actus essendi* appartiene quindi alla sola sostanza ed è ciò che attua la sostanza ovvero la fa sussistere (*el esse en sentido intensivo y constitutivo como actus essendi pertenece por lo tanto solo a la sustancia y es lo que actúa la sustancia o la hace subsistir*)».

¹¹⁴ P.e. en *Quodlibet* IX, q. 2. a. 2, c: «Aliud est esse supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati, cum dicitur: Socrates est albus».

formalista, se reduce el *esse* a la *existentia*, se está obligado a interpretar este «ser sobre añadido» como un *esse* en sentido fuerte, y de poner en consecuencia en el supósito tantos *esse*, es decir actos de existencia, cuantas formas contenga, como lo hizo Bañez en el siglo XVI¹¹⁵, no obstante sostener en otra parte la primacía del *esse*. Ahora bien, esta tesis viene a chocar contra otros lugares tomistas, en los cuales el Doctor común niega que los accidentes puedan tener el *esse*¹¹⁶. La contradicción desaparece si se considera que la forma accidental implica un nuevo *esse in actu*, pero que este participa, como todos los planos de actualidad del supósito, del único *esse ut actus*¹¹⁷.

La investigación del ente *in via iudicii*, que venimos de trazar sumariamente, hace aparecer una parábola. Al comienzo, el *actus essendi* «cae» en la *potentia essendi* que es creada con él y que define su grado de intensidad. Esta *diremtion* inicial instituye una primera participación del *esse ut actus*, que es el *esse in actu* de la substancia. Porque ella es el resultado de una síntesis ontológica, posee una doble valencia: en cuanto que está en acto, a causa del *esse*, tiende a comunicar su actualidad más allá de sí misma; pero en cuanto que está, a causa de la esencia, en potencia, se encuentra a la espera de una perfección ulterior. Acerca del primer aspecto, la substancia creada es el principio activo de sus accidentes propios, y en particular de sus potencias y de las operaciones a las cuales estos son ordenados, mientras que, en cuanto al segundo aspecto, ella es

¹¹⁵ Cf. DOMINICUS BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, q. 3, a. 4, dub. 5 (éd. Luis Urbano, vol. I, *De Deo Uno*, Madrid-Valencia, Editorial F.Q.D.A., 1934, p. 158 a-160 b).

¹¹⁶ P.e. en *Sum. theol.*, I^a, q. 90, a. 2, c: «Illud autem proprie dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur».

¹¹⁷ Ver sobre este tema C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin...*, p. 299-302; ID., «La problematica dello “esse” tomistico»..., p. 117-125.

el principio pasivo¹¹⁸. El *esse* intensivo actúa sucesivamente la esencia, las potencias, y las operaciones, cada estrato comunica la actualidad al sucesivo; simétricamente, la esencia tiene una determinada perfección primero por su actualidad propia, luego por sus propiedades, y finalmente por su obrar: el destino del ente, es la plenitud de su esencia por la *diremtion* de su *esse*¹¹⁹. Esta se cumple según un ritmo ternario, cuyos momentos son el *esse ut actus*, la *essentia*, y el *esse in actu*, el cual desemboca en el *operari*. Es así fácil reencontrar el rastro de tres causalidades divinas: ya que el Creador realiza el ente por la donación del *esse*, es su ejemplar por la configuración de la esencia a la idea divina, y es su fin por la asimilación de la operación a la bondad divina; así la procesión (*exitus a Deo*) de las creaturas fuera de Dios se convierte en su retorno a Dios (*reditus in Deum*). Para concluir queremos modestamente, por nuestra parte, invitar a la profundización de esta terna tan poco explorada a todos los que reconocerán la metafísica auténtica del Aquinate en el pensamiento difícil, pero extraordinariamente fecundo de Cornelio Fabro.

Resumen: Este estudio explora las dos «resoluciones» o «reducciones» en las que consiste, según Cornelio Fabro, la

¹¹⁸ Cf. *Sum. theol.*, I^a, q. 77, a. 6, c: «[...] actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum».

¹¹⁹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino...*, p. 375: «Ed ecco il circolo o piuttosto la spirale ascendente dell'essere: le potenze operative (forme accidentali) che derivano ovvero escono dalla forma sostanziale, fanno ritorno alla medesima o piuttosto al composto con i propri atti e abiti che sono le sue perfezioni (y he aquí el círculo o más bien el espiral ascendente del ser: la potencias operativas (formas accidentales) que derivan o salen de la forma sustancial, regresan a la misma o más bien al compuesto con los actos y hábitos propios que son sus perfecciones)».

metafísica. La primera de estas dos investigaciones explora el ente finito que se da a la conciencia sin dejar de estar más allá de la conciencia. Ella comienza por la noción inicial de ente, que es la de un «concreto-trascendental», es decir de un ente real, y jamás solamente posible, en el cual la inteligencia descubre ante todo la actualidad de ser. Pero es necesario pasar de este último ente indisociable de su contenido, a una segunda noción de ente, calificada como metodológica, a fin de esclarecer el estatuto respectivo de la esencia y del acto de ser. Es entonces que nace la tercera noción de ente, dicha intensiva, que reenvía toda la riqueza actual del ente a su acto de ser originario o *esse*. Esta primera reducción inmanente, llama necesariamente a una segunda, trascendente, que asciende desde el ente finito al Ser infinito gracias a una intensificación de la «cuarta vía» de santo Tomás de Aquino. Durante y al término de estos dos procesos, se ve que los diferentes niveles de actualidad del ente finito participan de su *esse*, y que este participa a su vez del *Ipsum Esse Subsistens*, de tal suerte que la ciencia del ente está enteramente fundada sobre la participación.

Traducido por P. Lic. José G. Ansaldi.

María la Hija de Sión en el relato de la Anunciación

P. Lic. Gabriel Barros, IVE

*«Resplandecía claramente ante el Eterno,
el cual había asociado a esta escondida “hija de Sión”
al plan salvífico que abarcaba
toda la historia de la humanidad»¹*

1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio tiene por objeto presentar desde un punto de vista filológico y exegético el cumplimiento en María Santísima en el relato de la Anunciación de los Oráculos Proféticos de la Hija de Sión.

En efecto, uno de los más hermosos y gloriosos oráculos proféticos que encontramos en el A. T. es este que es dirigido a la *Hija de Sión*, [בִּתְּצִיּוֹן], expresión que aparece veintiséis veces en el A.T., y de gran importancia en los libros sagrados². En el A.T. el título de Hija de Sión era utilizado para designar a Israel, pueblo elegido, en el contexto de la Alianza con Dios. En el N.T., como observaremos en nuestro estudio, María concibe en su seno al Hijo de Dios y comienza así la nueva economía de la salvación, prefigurada ya por Israel, y se transforma en la Madre e Hija de Sión. «El título “Hija de Sión” obtiene su sentido pleno en María,

¹ SAN JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, 3.

² Para corroborar su importancia, basta considerar el uso que de ella hacen los profetas mayores y menores, y en diversas épocas. Así por ejemplo aparece frecuentemente en Miqueas, en la segunda mitad del s. VIII a. de C. Posteriormente aparece usada por Isaías en los siglos V-IV a. de C. Finalmente es usada por Jeremías, Joel, Sofonías y en los salmos.

en cuanto ella representa el punto del cumplimiento escatológico de la Iglesia, el nuevo Israel»³.

Por su uso frecuente y diverso es que nos parece importante estudiar ésta profecía, si bien no pretendemos considerar todos los textos en los cuales aparece, sino solamente en aquello que se cumple en la Anunciación (So 3,14-17; Jl 2,21-27; Za 2,14^a; y 9,9; Lc 1,26-38).

Es deber aclarar que en otras recurrencias, el sintagma *Hija de Sión* como anuncio profético tiene otros cumplimientos e interpretaciones de aquella que proponemos aquí. A saber, durante la entrada triunfal de Jesús en Jerusalem, la ciudad santa es llamada tal por Mateo. En efecto, creemos fehacientemente que el Espíritu Santo pudo en una frase o palabra decir mucho más que aquello que cualquier intérprete pueda proponer.

1. El oráculo en la proclamación de Sofonías 3,14-17

Sofonías 3:14-17 ¹⁴ «*¡Alégrate, hija de Sión! ¡Da voces de júbilo, Israel! ¡Gózate y regocíjate de todo corazón, hija de Jerusalén!* ¹⁵ *Yhwh ha retirado su juicio contra ti; ha echado fuera a tus enemigos. **Yhwh es Rey de Israel en medio de ti; no temerás** ya ningún mal.* ¹⁶ *En aquel tiempo se dirá a Jerusalén: “**¡No temas, Sión, que no se debiliten tus manos!**”.* ¹⁷ ***Yhwh** está en medio de ti; íél es poderoso y **te salvará!** Se gozará por ti con alegría, callará de amor, se regocijará por ti con cánticos.*

³ I. DE LA POTTERIE, *La Anunciación del Ángel a María en la narración de San Lucas*. Actas de la Jornada Bíblica *Biblia y Hermenéutica* (San Rafael 1998) 142.

2. La lectura de los oráculos de la Hija de Sión en la Literatura Intertestamentaria y en los Santos Padres

Ya la literatura Judía entendió estos oráculos proféticos con un sentido mesiánico, así puede corroborarse en algunos apócrifos del A.T. Los textos que citamos eran bien conocidos en el judaísmo⁴.

Por su parte también los padres vieron el cumplimiento cristológico de estas profecías San Justino⁵, San Ireneo de Lion⁶, San Ambrosio⁷ y San Agustín: «... Cristo le pertenecía a la Virgen María, en la cual para ser hombre asumió la humana naturaleza. De la ciudad otro salmo dice: “Madre Sión, dirá el hombre, y el hombre ha nacido en ella, y el Altísimo le ha hecho estables sus fundamentos”⁸. El Altísimo es ciertamente Dios. Y por esto Cristo Dios, antes que en aquella ciudad se hiciese hombre en María, Él mismo le hizo estables fundamentos en los Patriarcas y Profetas»⁹.

En la Edad Media San Bernardo en su homilía *In Laudibus Virginis Mariae*, donde ofrece espléndidas meditaciones sobre el anuncio del ángel Gabriel a María, alaba a María con las palabras de Za 9,9. «Ahora oh Virgen, tú has oído y conoces el modo en el cual se cumple el hecho, maravilloso, alegre. “Alégrate pues, oh Hija de Sión, exulta plenamente, oh Hija de Jerusalén”»¹⁰.

⁴ Las citas compuestas, muestran que los textos eran considerados en general, tal vez citados de memoria, pero siempre presentes en la espera mesiánica.

⁵ SAN JUSTINO, *Prima Apologia*, 35 (PG 6, 383-386). San Justino hace pronunciar a Sofonías la profecía de Za 9,9. En su citación él ha añadido humilde respecto a la versión de la LXX. Cf. C. BURINI, *Gli apologeti greci* (Roma 1986) 116.

⁶ E. PERETTO, *Ireneo di Lione. Epideixis. Antico Catechismo agli adulti, introduzione, traduzione e commento* (Roma 1981) 161.

⁷ SAN AMBROSIO, *De excessu fratris*, I, 11 (ed. BANTERLE XVIII, Milano-Roma 1985) 30-31.

⁸ Sal 86,5.

⁹ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, XVII, 16 (BAC 17; Madrid 1988) 386.

¹⁰ SAN BERNARDO, *In Laudibus Virginis Mariae*, IV, 8 (SC 390; Paris 1993) 224.

2. MARÍA LA HIJA DE SIÓN EN EL RELATO DE LA ANUNCIACIÓN

1. La discusión sobre el Género Literario¹¹

Como primer momento de nuestro estudio exegético, nos parece oportuno estudiar el género literario que encontramos en el relato de la Anunciación. Entendemos género literario no en contra de la historicidad del relato, sino como un modo de expresarse del autor sagrado que la exégesis católica no puede descuidar sin gran detrimento¹².

Algunos estudiosos como R. Brown¹³ han propuesto que aquí tenemos un anuncio de nacimiento tal como en el Antiguo Testamento Dios le hace saber a Abraham que su mujer Sara, sería madre de un hijo, Isaac (Gén 17,15-19). Según R. Brown, de acuerdo a este modelo literario el ángel le anuncia a María que sería la madre del Mesías.

Una segunda posibilidad, es la propuesta por K. Stock¹⁴, según quien, el pasaje de la Anunciación es un relato de vocación, como encontramos en el caso de la vocación de Gedeón (Jue 6,1-16). La Anunciación posee en efecto ciertos elementos que coinciden con la forma literaria de la vocación de Gedeón y que oportunamente estudiaremos. Su propuesta es la más aceptada entre los estudiosos.

¹¹ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Anunciación del Ángel a María en la narración de San Lucas*. Actas de la Jornada Bíblica *Biblia y Hermenéutica* (San Rafael 1998) 146-147.

¹² Cf. PIO XII, *Divino Afflante Spiritu*, 25.

¹³ Cf. R. BROWN, *La Nascita del Messia secondo Matteo e Luca* (Assisi 1981) 200-203; 391-398.

¹⁴ Cf. K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 457-491.

Una tercera forma, está en lo que se llama un género mixto, mezcla de un relato de vocación y de un relato de anuncio maravilloso¹⁵.

Nos parece que la novedad que implica la Anunciación del ángel y la Encarnación que está por ocurrir supera todo género, dado que se llama a la Virgen María a una vocación tan especial, llegar a ser virginalmente la Madre del Mesías, el modo en el cual se le anuncia este misterio deberá también ser muy especial. No obstante que en nuestro relato observamos elementos de ambos géneros y elementos que superan todo género por la novedad que implica la Encarnación.

2. El saludo del Ángel y el reclamo a los Oráculos sobre la Hija de Sión

Tres son los tipos de relaciones que observamos entre la Hija de Sión y la Virgen María en la Anunciación y que fundamentan nuestra tesis, a saber:

1. El Saludo *χαῖρε* Μαρία κεχαριτωμένη. 2. Otros paralelismos literarios. 3. Igualdad de contenido.

2.1 El saludo *χαῖρε* Μαρία κεχαριτωμένη

***Χαῖρε*: igualdad semántica.**

El primer punto de contacto con los oráculos de Zacarías, Sofonías y Malaquías es la palabra *χαῖρε* (alégrate), que es el saludo con el que el arcángel Gabriel se dirige a María. La salutación angélica es la invitación hecha a María a regocijarse por la venida inminente del Mesías.

¹⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La Anunciación del Ángel a María en la narración de San Lucas*. Actas de la Jornada Bíblica Biblia y Hermenéutica (San Rafael 1998) 147.

Respecto al χαῖρε, dos son principalmente las líneas de interpretación:

1. Aquella de quienes la entienden como un saludo convencional sin ningún sentido especial.

2. La traducción e interpretación que la entiende como un especial saludo que invita a María a alegrarse; esta interpretación es dada especialmente por la tradición griega y es seguida por numerosos estudiosos del último siglo, así por ejemplo Lyonnet¹⁶, Laurentin y otros. Consideramos entonces ordenadamente la discusión, primero veremos los argumentos de aquellos que la entienden como un saludo convencional, y luego el χαῖρε como saludo especial.

2.1.1 Saludo Convencional

1.1 San Jerónimo y en general los Padres Latinos han traducido el χαῖρε como el convencional saludo romano «Ave» o «Salus» lo cual vemos reflejado en la mayoría de las traducciones modernas. El problema deriva, en que entienden la palabra como una *salutación o presentación semita corriente* pensando directamente en la raíz hebrea y aramea שָׁלוֹם לָךְ. Decía Medebiéllé: «Sin duda que el ángel dirigió a María el saludo en lengua aramaica (...) semejante expresión encontramos hoy en Medio Oriente שָׁלוֹם לָךְ cuya traducción literal es: la paz esté contigo»¹⁷.

1.2 Para Joüon, la traducción correcta es también el convencional saludo «Salve» y no una invitación a regocijarse: «parece extraño –dice Joüon– que Gabriel inicie su mensaje ex abrupto usando “Regójate” en vez de “Salve”, si María hubiera entendido esto, hubiera sido colmada inmediatamente por un sentimiento de gozo, ésta invitación de parte

¹⁶ Cf. S. LYONNET, “χαῖρε, κεχαριτωμένη”, *Bib* 20 (1939) 131-141.

¹⁷ P. MEDEBIÉLLE, Den semitischen Gruss “Friede sei dir” «citato da» LYONNET S., “Χαῖρε κεχαριτωμένη”, *Bib* 20 (1939) 131.

de Dios no puede fallar en su efecto. La Santísima Virgen no parece ser invitada a la alegría; este sentimiento ha brotado espontáneamente de su corazón. Este sentimiento solo ocurrió en el momento en que entendió que ella permanecería virgen llegando al mismo tiempo a ser la Madre del Hijo de Dios»¹⁸.

1.3 Otros estudiosos, como Fitzmyer, a pesar de leer el sentido griego del χαῖρε no obstante, prefieren entenderlo como una expresión corriente «modo normal de saludar, bien conocido en la literatura griega y usado incluso por los semitas en el N.T. como χαῖρε, ῥαββί¹⁹. Este parece ser el sentido requerido por el subsiguiente ponderarse de María acerca del saludo»²⁰. En efecto así saludaban los soldados romanos a Jesús χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, ¡Salud rey de los judíos!²¹.

2.1.2 Saludo especial

Por contraposición a los argumentos apenas mencionados, nos parece que el χαῖρε, es una *especial invitación*. Consideramos aquí los motivos filológicos-lingüísticos, dejando de lado los que dicen referencia al contenido para el tercer punto del presente trabajo.

2.1 Filológicamente sabemos que la correcta traducción del saludo hebreo כִּי עַלְּוּ es εἰρήνη ὑμῖν tal como vemos en el mismo evangelio de Lucas cuando nuestro Señor envía sus discípulos a predicar εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθῃτε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ²² y así también cuando se aparece a los discípulos, nuestro Señor les saluda según el modo semita: Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη

¹⁸ P. JOÜON, "L'Annonciation", *NRTh* 66 (Louvain 1939) 797.

¹⁹ Mt 26,49.

²⁰ J. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX*, (AncB 28,A; New York, London, Toronto, Sydney, Auckland 1979) 344.

²¹ Mt 27,29; Jn 19,3.

²² Lc 10,5. «En cualquier casa donde entréis, primeramente decid: "Paz sea a esta casa"».

ὕμῖν²³. Es decir, cuando San Lucas quiere traducir el saludo semita לַפֶּז לָכֶם usa las palabras griegas εἰρήνη ὑμῖν (paz a vosotros).

Respecto al uso griego observemos que la palabra χαῖρε, puede filológicamente expresar el simple saludo que los griegos se intercambiaban en modo habitual, como vemos en los diccionarios griegos en su segunda acepción²⁴. Debemos sin embargo decir, tal como lo nota el mismo Lyonnet, que «*salvado el primer evangelio, ningún personaje de lengua semita saluda con χαῖρε ο χαῖρετε*»²⁵, pues el modo de saludar en los evangelios, es el propio de los semitas εἰρήνη ὑμῖν, la paz esté con vosotros²⁶.

2.2 El segundo argumento es tomado del uso que la LXX²⁷ hace de χαῖρε. Es el correspondiente al hebreo רָנַי cuya raíz es רָנַן y que los diccionarios traducen por «*alegrarse, exultar*»²⁸ y el BDB «*give a ringing cry*»²⁹ como también es esta, la primer acepción del diccionario griego «*alegrarse*», «*exultar*»³⁰. En efecto, en toda la LXX, χαῖρε jamás presenta el sentido de un simple saludo, sino que las cuatro veces que aparece es para introducir un anuncio mesiánico. Además, cuando el A.T. presenta un encuentro habitual o sin algo extraordinario, jamás se preocupa de expresarlo con palabras especiales³¹. Dice Lyonnet «*Basta leer los pasos en cuestión para darnos*

²³ Lc 24,36. «Mientras aún hablaban de estas cosas, Jesús se puso en medio de ellos y les dijo: ¡Paz a vosotros!».

²⁴ BAGD, 874.

²⁵ S. LYONNET, «Il Racconto dell'Annunciazione e la Maternità divina della Madonna», *Scuola Cattolica* 82 (Varese 1954) 21.

²⁶ Jn 20,19.26.

²⁷ RALPHS, A., *Septuaginta* (Stuttgart⁹ 1984). Cf. S. LYONNET, «χαῖρε, κεχαριτωμένη», *Bib* 20 (1939) 132.

²⁸ ALONSO SCHÖKEL, L., *Diccionario bíblico hebreo-español* (Valencia 1992) 707.

²⁹ BDB, 943.

³⁰ BAGD, 873-874.

³¹ «Cuando עִלְזָה inicia un diálogo, lo cual es muy raro, no es jamás una fórmula de saludo, sino que tiende, o a asegurar un interlocutor, o bien es un grito de victoria». Cf. S.

cuenta hasta qué punto el contexto es semejante, especialmente encontramos siempre la mención de dos temas característicos en los anuncios mesiánicos, la invitación a la alegría y el anuncio de la presencia de Yhwh, Dios salvador en medio de su pueblo»³². Son estos pasajes, So 3,14-17, Jl 2,21-27; Za 9,9 y Lm 4,21 que es un texto que parece ser imitación de los otros³³.

2.3 A todo esto debemos agregar un argumento usado por K. Stock, el cual refiere que los saludos convencionales son bipartitos, a saber, el χαῖρε + vocativo. «una expresión tripartita paragonable a Lc 1,28 en la cual sea usado el χαῖρε no se encuentra en todo el N.T. Diversamente hay algunos textos del A.T. que tienen la misma estructura fundamental de Lc 1,28. En ellos, Jl 2,21; So 3,14; Za 9,9; y Lm 4,21 χαῖρε tiene seguramente un significado semejante de Lc 1,28, el cual no corresponde a la estructura de un saludo»³⁴. La expresión tripartita, cada vez que aparece, contiene en el mismo orden, tres elementos formalmente iguales: la invitación a la alegría, la persona en vocativo, la referencia a la relación con Dios como motivo de la alegría³⁵.

2.4 Si consideramos la raíz רנן de estas profecías tal como aparecen en el original hebreo, es creíble que el empleo de רנן haya sido todavía más característico para las oraciones y el culto, siempre para introducir un anuncio mesiánico y tres veces sobre cuatro asociada a la afirmación de la presencia divina. «Por lo cual, —concluye Lyonnet— nos parece que tenemos el derecho de hablar de un término casi técnico»³⁶.

LYONNET, "Il Racconto dell'Annunciazione e la Maternità divina della Madonna", *Scuola Cattolica* 82 (Varese 1954) 21.

³² S. LYONNET, "Il Racconto dell'Annunciazione e la Maternità divina della Madonna", *Scuola Cattolica* 82 (Varese 1954) 22.

³³ Cf. S. LYONNET, "χαῖρε, κεχαριτωμένη", *Bib* 20 (1939) 132.

³⁴ K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 469.

³⁵ K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 473.

³⁶ S. LYONNET, "χαῖρε, κεχαριτωμένη", *Bib* 20 (Roma 1939) 133.

2.5 El *χαῖρε* como *alégrate*, ha sido así entendido en modo constante por la tradición de los Santos Padres griegos. Así San Gregorio de Nissa, «*Gaude, gratia plena*»³⁷, San Juan Crisóstomo, San Juan Damasceno, también el himno griego Achatistos reza «*χαῖρε νυμφή ἀννυγέτος, Alégrate esposa sin esposarte*»³⁸. Y en ésta línea también Orígenes, San Sofronio, Gregorio el Taumaturgo, San Andrés de Creta y Teofilacto.

Concluimos nuestra discusión sobre el *χαῖρε* diciendo que desde el inicio de la Anunciación encontramos *una referencia textual* a los oráculos proféticos del A.T. que estamos estudiando. El saludo del ángel Gabriel desde su primera palabra es una *invitación especial, a alegrarse*, es lo que nos indica el texto y tiene el soporte bíblico, filológico y de la tradición patrística griega.

2.2 Otro tipo de semejanzas literarias de la Hija de Sión y María en la Anunciación

Estudiaremos ahora aquellas semejanzas literarias y de contenido que tienen una alusión significativa, los paralelismos a los que nos referimos son lingüísticos, pero siguen también el esquema de los paralelismos semíticos, como dice S. Lyonnet, «*el ángel responde precisamente, según las leyes del paralelismo semítico las mismas afirmaciones y en términos equivalentes como para quitar todo equívoco*»³⁹, de este modo por medio de un procedimiento literario fundamentaremos nuestro estudio.

Por lo tanto nos detendremos a considerar, que la Anunciación se presenta como el eco de una serie de oráculos proféticos dirigidos a la Hija de Sión, que se cumplen en María. En estos textos concretos consideraremos:

³⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *In Cant. Hom.*, 13, (PG 44, 1053).

³⁸ *Achatistos*, (PG 92,1335-1348).

³⁹ S. LYONNET, “*χαῖρε, κεχαριτωμένη*”, *Bib* 20 (Roma 1939) 134.

1. El nombre Jesús. 2. El lugar donde se realiza esta presencia; «*En tu seno*» 3. La Presencia de Yhwh que viene a habitar en medio de la Hija de Sión. 4. El «*No temas*». 5. La persona que es objeto de esta invitación. 6. El modo en el cual viene a habitar, «como Rey». 7. La invitación a tomar parte.

2.2.1 El nombre Jesús: So 3,17a; Za 9,9-10; Lc 1,31

El nombre Jesús considerado en su término original hebreo יֵשׁוּעַ o también puede encontrarse יְהוֹשֻׁעַ significa «*Yhwh salva*» o «Yhwh es salvación», así en So 3,17 encontramos יוֹשִׁיעַ en hifil imperfecto 3º persona masculino singular. De modo semejante, también en la Anunciación, cuando el ángel indica a María de colocarle como nombre Jesús al Salvador, καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν⁴⁰, utiliza la misma raíz, si bien en griego, más aún si el ángel le habrá hablado a nuestra Señora en arameo como es de suponer, habrá pronunciado exactamente el mismo sintagma יְהוֹשֻׁעַ o יֵשׁוּעַ.

Notemos también, la correspondencia del concepto, שׁוּעַ - *salvar*⁴¹ ya que Ἰησοῦν es un nombre hebreo, debe traducirse por «*Yhwh tu Dios...salvador*»⁴². Si bien en Lucas este nombre no es explicitado como en Mt 1,21 cuando el ángel se aparece en sueños a José «*Dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús, “porque él salvará a su pueblo de sus pecados”*», el sentido es evidente⁴³ y por ello nos

⁴⁰ Cf. J. KILLGALLEN, “Jesus, Savior”, *StMiss* 42 (1993) 49-65. J. KILLGALLEN, “Jesus, Savior, the Glory of Your People Israel”, *Bib* 75 (1994) 305-328. N. LEMMO, “Maria “Figlia di Sion” a partire da Lc 1,26-28. Bilancio esegetico dal 1939-1982”, *Mar* 45(1983) 196.

⁴¹ BDB 1002.

⁴² Cf. L. LEGRAND, “On L’Appela du Nom de Jésus (Luc II, 21)”, *RB* 89 (1982) 485.

⁴³ Cf. H. GREEVEN, “L’emploi chez Luc du Vocabulaire de Salut”, *NTS* 23 (Cambridge, London, New York 1977) 308-320.

parece necesario acentuarlo a la luz de las profecías que preparaban la llegada del Mesías esperado.

2.2.2 Concebirás en tu seno⁴⁴:

So 3,15b.17a; Jl 2,27; Za 2,14; 9,9; Lc 1,31

a) Encontramos en estas palabras que dice el ángel a María una redundancia importante «concebirás + en tu seno» + «y darás a luz un hijo» ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν⁴⁵ una referencia análoga encontramos en los textos que estamos analizando. Así vemos:

So 3,15 יהוה בְּקֶרֶבְךָ Yhwh *está en tu seno o en medio de ti.*

So 3,17 יהוה אֱלֹהֶיךָ בְּקֶרֶבְךָ Yhwh *el Señor está en medio de ti.*

Jl 2,27 כִּי בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל. *que yo estoy en medio a Israel.*

En efecto *concebir en el seno* es una expresión redundante y sin ejemplos en la Escritura⁴⁶, ya que la usual traducción de יהוה es:

1. ἐν γαστρὶ ἔχειν *tener en el seno.*

2. ἐν γαστρὶ λαμβάνειν *recibir en el seno.*

3. συλλαμβάνειν *concebir.*

Pero no συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ (concebir en el seno), como encontramos en la Anunciación, ¿Por qué? Encontramos en esto otro punto de unión con las profecías de la Hija de Sión: tal es el modo como lo explica Laurentin: «*La fórmula ἐν κοιλίᾳ οὐκ ἐν γαστρὶ ἐστὶν ἡ ἐκείνη ἡ ἀποκάλυψις*» (tener) γὰρ λαμβάνειν (tomar-recibir) *tal como vemos en Mt 1,18.23; Mc 13,17; Lc 21,23; 1 Te 5,3; Ap 12,2; pero con*

⁴⁴ N. LEMMO, “Maria “Figlia di Sion” a partire da Lc 1,26-28. Bilancio esegetico dal 1939-1982”, *Mar* 45 (Roma 1983) 197.

⁴⁵ Lc 1,31.

⁴⁶ R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 68.

συλλαμβάνειν (concebir) *no se utiliza en las Sagradas Escrituras y éste añadido nos resulta superfluo y pleonástico*⁴⁷. Pero como vemos, esta expresión determina el sentido exacto de la presencia del Señor y de su modo.

Vemos en esto ciertamente un eco de las profecías que Sofonías proclama a la Hija de Sión «*Yhwh es rey de Israel en medio de ti*» literalmente «*en tus entrañas o en tu seno*». Es decir el anuncio dado a la Hija de Sión que esperaba la presencia del Señor se concreta en una manera física, y real. Aquello que podía parecer imposible a la razón humana, se realiza en el seno de María, porque en sus entrañas santísimas por la Encarnación Dios coloca su morada, actuando la concepción virginal de María, establece su presencia real y física, para dar así inicio a los tiempos mesiánicos; contrariamente a lo que expresó Sahlin, quien en ésta frase veía un añadido, y por tanto negaba la misma concepción virginal⁴⁸.

b) Si consideramos el otro relato de Anunciación de un nacimiento, tal como encontramos en Lc 1,13 dirigido por el ángel a Zacarías, el resultado nos muestra que el texto no da el mismo pleonismo del que venimos hablando. Así dice el texto:

«Pero el ángel le dijo: Zacarías, no temas, porque tu oración ha sido oída y tu mujer **Elisabet dará a luz un hijo**, –**Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι**– y le pondrás por nombre Juan» (Lc 1,13).

Vemos en efecto que dice –*Dará a luz un hijo*– sin necesidad de explicitar ningún detalle, y subrayamos por tanto:

1. Que Lucas escribe la mención redundante usada por el ángel en Lc 1,31 en tu seno ἐν κοιλίᾳ que hace eco de ἐν γαστρὶ y de

⁴⁷ R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes* (Paris 1982) 69.

⁴⁸ Cf. H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala 1945) 68.

este modo, reclama los oráculos proféticos que estamos estudiando, y precisa el modo de la Encarnación del Verbo.

2. Cambia la expresión ἐν κοιλίᾳ por la expresión ἐν γαστρί.

2.2.3 Yhwh viene a habitar en medio de ti:

So 3,15.17; Jl 2,21; Lc 1,31

La expresión יְהוָה בְּקִרְבֵּךָ⁴⁹ que hemos apenas considerado nos lleva a otra expresión que los profetas tuvieron como contenido principal de sus anuncios, esto es *la presencia de Yhwh en medio de su pueblo*.

En el A.T. se ven dos líneas que confluyen en Jesucristo, la de Dios Salvador de su pueblo y la de un Mesías esperado. *«Así San Lucas extiende la visión que identificaba el Mesías con **Dios que viene en medio de su pueblo**, y de Dios rey, con el Mesías prometido, que parecía arribar personalmente a reinar en medio de su pueblo. Teniendo en cuenta la plena realización de esta convergencia en Cristo, evita de romper la unidad divina, poniendo admirablemente la distinción de Dios (su esencia) y la del Hijo de Dios. Se cuida bien de identificar la Filiación Divina con la concepción virginal. Tal concepción aparece no solamente como el signo de una acción trascendente de Dios, sino también de la identidad Divina de aquél que nace»⁵⁰.*

Para Lucas el relato de la Anunciación prosigue en la misma línea, considerando y respetando el misterio, pues debe por una parte, narrar fielmente la concepción virginal de María, y por otra, *la residencia de Yhwh en la Hija de Sión*. De este modo el misterio del Verbo hecho Carne en las entrañas virginales de María, *Nueva Hija*

⁴⁹ Sof 3,15.17; Joel 2,21.

⁵⁰ R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes* (Paris 1982) 79.

de Sión, toma ahora este nombre de Hija de Sión, todo su valor concreto.

Nosotros tocamos aquí aquello que María recordó siempre, según las palabras que le había expresado el ángel y que nos ha transmitido San Lucas, palabras originales, que actualizan en un nuevo modo el antiguo tema bíblico de la esperanza mesiánica. La residencia de Yhwh en el seno de Israel, en la Hija de Sión. Nos parece por tanto objetivo identificar la realización de esta promesa maravillosa en la concepción virginal de María, porque vemos en esta concepción excepcional, el cumplimiento de los oráculos proféticos, Yhwh habitará en el seno de la Hija de Sión⁵¹.

2.2.4 No temas:

לֹא-תִירָא מִן הָאֱלֹהִים. So 3,16; Jl 2,21; Za 2,14a; 9,9; Lc 1,30

Otro elemento que recurre en ambos textos es el «No temas». La misma expresión usada por la versión hebrea לֹא-תִירָא y אַל-תִּירָא «No temas»⁵² que Lucas traduce por μή φοβοῦ, «no temas María»⁵³ viene tradicionalmente conectada con el χαῖρε «alégrate» de Lc 1,28 y por ello no lo suficientemente acentuada. Además es traducida por la LXX por θαρσεῖ «toma coraje», en vez de no temas. De todos modos, hay que decir que se trata de otro concepto que se encuentra presente en las profecías y en la Anunciación como parte de los textos que el ángel refiere a María. Las mismas expresiones son repetidas por Jn 12,15 μή φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· y por Lc 1,13 en el anuncio a Zacarías μή φοβοῦ, Ζαχαρία, «y se notará –dice todavía Lyonnet– que en San Juan el “non temere” está en lugar del alégrate ini-

⁵¹ Cf. R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 70-71.

⁵² So 3,16; Jl 2,21; Za 2,14^a; 9,9.

⁵³ Lc 1,30.

cial, como una expresión equivalente, que supone el paralelismo entre Sofonías y Joel, exactamente como en el mensaje del ángel Gabriel a la Virgen»⁵⁴.

La turbación de María y el sentido de estas palabras que María se preguntaba, será tratado en otra exposición⁵⁵.

2.2.5 Nombre propio: So 3,14; Jl 2,23; Za 2,14; 9,9; Lc 1,28

El reclamo «*Regocíjate Hija de Sión*», se vuelve en la Anunciación «*Regocíjate, **María**, tu que ya has sido transformada por la Gracia*»⁵⁶.

La razón del cambio de nombre puede muy bien explicarse como dice K. Stock «*Nosotros encontramos para la Hija de Sión que la relación de Dios con su pueblo es aclarada en el nombre y que el cambio de nombre debe explicar el cambio de esta relación...*»⁵⁷.

2.2.6 Como Rey: So 3,15b; Za 9,9. Lc 1,32-33

El carácter de todo el texto de la Anunciación está marcado por la presencia de la realeza mesiánica profetizada al Rey David. Al inicio de la Anunciación encontramos que José, el esposo de María, era «*perteneciente a la casa de David*»⁵⁸ y, respecto al niño, se dice detalladamente que en él se cumplirían «*las promesas hechas a la casa de David su padre*»⁵⁹. También en otro pasaje de la Anunciación, nos

⁵⁴ S. LYONNET, "Il Racconto dell'Annunciazione e la Maternità divina della Madonna", *Scuola Nuova* 32 (Varese 1954) 23.

⁵⁵ Cuando la Virgen Santísima *se turba*, no nos parece que sea por algún temor, sino que, según los textos pensamos que su turbación, proviene del hecho que ella se preguntaba «*cuál podría ser el sentido de ese saludo*» ¿qué significaban? o ¿cuál era el contenido de estas palabras?

⁵⁶ Cf. I. DE LA POTTERIE, "κεχαριτωμένη en Lc 1,28 Étude philologique; Étude exégétique et teologique", *Bib* 68 (Roma 1987) 357-382.

⁵⁷ K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 475.

⁵⁸ Lc 1,27.

⁵⁹ Cf. Lc 1,32; II Sam 7,12s.16.

encontramos con que el ángel le dice a María «*tendrá el trono de David su padre y su reino no tendrá fin*». De este modo se cumplen las profecías, Yhwh viene a habitar en Sión, como Rey, y como Salvador⁶⁰, *Yhwh es rey de Israel en medio de ti* dice en efecto el profeta Sofonías⁶¹, y en Zacarías se lee *Mira que tu rey vendrá a ti, justo y salvador*⁶².

Agreguemos también que en II Sam 7,12-16⁶³ tenemos el establecimiento de David en Sión, como *ciudad real*, centro religioso y político de Israel, en efecto David quiso inclusive colocar junto a Sión el templo de Yhwh, tal como lo hizo posteriormente su hijo Salomón, dando así la unidad no solo política sino también religiosa de todo Israel. Por todo esto David y la Hija de Sión –María– están íntimamente unidos,⁶⁴ ya que es María quien recibe la promesa del trono de David, «Reinará sobre la casa de Jacob para siempre», y porque es ella quien conoce «que su reino no tendrá fin»⁶⁵. En tal modo lo anuncia el ángel a María la *Plena Hija de Sión*. He aquí otra razón por la cual nos parece justo ver cumplidas los oráculos de la Hija de Sión en la Virgen María en la Anunciación.

⁶⁰ Cf. B. BUBY, *Mary of Galilee* (New York 1995) 65.

⁶¹ So15.

⁶² Za 9,9.

⁶³ II Sam 7,12-16: «Y cuando tus días se hayan cumplido y duermas con tus padres, yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual saldrá de tus entrañas, y afirmará su reino. Él edificará una casa para mi nombre, y yo afirmaré para siempre el trono de su reino. Yo seré padre para él, y él será hijo para mí. Si hace mal, yo lo castigaré con vara de hombres, y con azotes de hijos de hombres; pero no apartaré mi misericordia de él como la aparté de Saúl, a quien quité de delante de ti. Tu casa y tu reino permanecerán siempre delante de tu rostro, y tu trono será estable eternamente».

⁶⁴ K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 476.

⁶⁵ Lc 1,33.

2.2.7 Invitación a tomar parte: Lc 1,35

María como sabemos no solo recibe el saludo del ángel, sino que el Espíritu Santo realiza la obra en ella de la concepción del Verbo de Dios, por esto el ángel le anuncia «*El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el que va a nacer, será llamado Santo Hijo de Dios*». πνεῦμα ἅγιον ἐπέλευσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ⁶⁶. Y por ello en la visita a su prima Santa Isabel se convierte en la primera portadora del mensaje de Salvación⁶⁷.

Nos parece acertado decir que la Virgen María en la Anunciación, lleva a cumplimiento los oráculos mesiánicos y aún más porque ella *toma parte activa y consiente* en la redención. En este punto nos parece vislumbrar ya la conclusión, porque mientras la Hija de Sión en el A.T. permanece como simple destinataria, la Virgen María toma parte *activamente*, colaborando desde la Anunciación hasta el Gólgota, al pie de la cruz, en la acción salvífica obrada por Dios. La frase «*Hágase en mi según tu palabra*» γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου —últimas palabras de la Anunciación— da fundamento a nuestra afirmación.

⁶⁶ Lc 1,35.

⁶⁷ No mencionamos aquí, cuando en la circuncisión, María recibe el anuncio de que *una espada atravesar su costado*, porque sería la otra referencia de la Hija de Sión respecto al lamento sufrido por Jerusalén, y cumplido en María al pie de la cruz. Respecto a esto dice Laurentin: «*porque su vida es enteramente ligada a la de su Hijo*». R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 149.

2.3 Semejanzas de contenido

2.3.1 Invitación a la alegría

El contenido de la invitación a alegrarse y regocijarse es dado en primer lugar por las palabras χαῖρε, κεχαριτωμένη⁶⁸ usadas por el ángel, tal como hemos explicado en el primer punto.

En la Anunciación la invitación es más breve y concisa, no es reforzada como en So 3,14 χαῖρε σφόδρα, la Virgen María es por lo tanto invitada a una profunda alegría, dice K. Stock, *«emotiva participación que co-envuelve toda la persona en aquello que le viene anunciado. Ella es directamente interpelada e invitada a una profunda, personal maravilla»*⁶⁹.

Por lo tanto la invitación a la alegría de la cual la Santísima Virgen María es objeto, es causada por un favor divino del todo especial. *«Ella es la persona en quien se realiza este favor divino. [...] Así desde el inicio son las palabras de los profetas las que el ángel evoca a la Virgen, palabras familiares a la meditación de María...»*⁷⁰.

Invitación a alegrarse, la más gloriosa que podemos encontrar al inicio del evangelio de Lucas, como dice Laurentin, *«el Mesías va a venir, el mensaje de alegría, desde un largo tiempo dirigido a la Hija de Sión, hoy es comunicado»*⁷¹.

2.3.2 La presencia de Yhwh

Hay que acentuar aquí, que si bien las profecías del A.T. anunciaban la presencia de Dios en medio de su pueblo, no decían el modo en que esto ocurriría. Por ello el contenido teológico de la

⁶⁸ I. DE LA POTTERIE, “κεχαριτωμένη en Lc 1,28 Etude philologique; Etude exégétique et teologique”, *Bib* 68 (1987) 357-382 ; 480-508.

⁶⁹ K. STOCK, “Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)”, *Bib* 61 (1980) 471.

⁷⁰ S. LYONNET, “χαῖρε, κεχαριτωμένη”, *Bib* 20 (1939) 133.

⁷¹ R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris 1957) 71.

presencia de Yhwh lo vemos reflejado en la Encarnación, que cumple de modo eminente las profecías mesiánicas del A.T., agregando el modo concreto en el cual Dios se hace presente.

Los textos ya mencionados, de la Hija de Sión nos hablan de esta presencia de Yhwh como rey en medio a su pueblo. Los oráculos de Sofonías, Zacarías y Joel son dirigidos *en el tiempo* a María, en efecto vemos que se identifica la realización de esta promesa con la concepción de María. Entendemos que en esta concepción maravillosa, se ve el cumplimiento escatológico del oráculo de Sofonías «*Yhwh habitará en el seno de la Hija de Sión*», *Santuario de la presencia Divina*. Esta expresión deja de ser un simple título, para encontrarse cargada de todo el contenido que es necesario darle. La Hija de Sión en la Anunciación por la Maternidad Divina, ocupa también el lugar de la *Shekinah*⁷² o *Sombra de la Shekinah* como morada que es de Yhwh.

Como vemos en la Anunciación de Lc se cumple lo profetizado por los oráculos de la Hija de Sión que debía ser *morada de la presencia de Yhwh*; la Virgen María por las diversas razones que hemos desarrollado es la Hija de Sión, que lleva a plenitud los oráculos estudiados. Es ésta en definitiva la causa final de la alegría, la presencia de los tiempos mesiánicos a la cual María es invitada con el saludo angélico χαῖρε. Dios en su condescendencia preparó y por tanto preanunció tanto la venida de su Hijo como también de quien debía tener un papel principal en la salvación del género humano, es decir la Virgen María, la Nueva Hija de Sión.

⁷² Cf. Ex 8,18; 33,3,5; 34,9.

4. CONCLUSIÓN GENERAL

*«María como Hija de Sión, en la historia de la Salvación
y en el misterio de la Alianza ocupa una función única.
Porque este misterio de María, es una luz para toda la Iglesia,
de la que ella es imagen, y es luz».* (Ignace De La Potterie)⁷³.

Llegados a la conclusión de este estudio, nos parece necesario manifestar sumariamente los principales puntos estudiados, pero antes debemos decir por contraposición a nuestro pensamiento, aquello que nos parece equivocado respecto a la Hija de Sión.

En efecto numerosos exégetas han tratado el tema, muchos de ellos con gran claridad, y añadiendo nuevas argumentaciones. Otros en cambio se manifiestan en modo diverso. Así, hay quienes luego de ver las semejanzas, suspenden el juicio⁷⁴, o piensan que se trata de un simbolismo de Jerusalén o de alguna parte de la ciudad y nada más. Otros ven las semejanzas y consideran que en la Hija de Sión, Lucas se ha inspirado para componer la Anunciación, llegando algunos a negar la veracidad del hecho, o afirmando que se trata de un género midráshico, entendido en el sentido hebreo de *דרש* *buscar con cuidado, investigar*⁷⁵, por lo cual consideran que Lucas habría hecho una especie de predicación con el relato de la Anunciación, y que por ello es posible encontrar semejanzas literarias con los textos que hemos estudiado. Otros entienden, que se trata de un midrash como sinónimo de un *relato edificante no histórico*⁷⁶, negando la verdad histórica de todo el relato, o la verdad de

⁷³ I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza*, (Madrid 1993) 4.

⁷⁴ Cf. AA.VV., “Mary as Daughter of Zion”, “Mary in the New Testament”, *A Collaborative Assesment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, edited by R. E. Brown, K.P. Donfried, J. A. Fitzmyer, and J. Reumann. (Philadelphia – New York – Ramsey – Toronto 1978) 128-234.

⁷⁵ BDB 205.

⁷⁶ Cf. J. D. PETRINO, *Dios nos habla* (Buenos Aires 1993) 217-218. No negamos que los hagiógrafos puedan haber hecho *midrash pesher* de los textos del A.T., para mostrar su cumplimiento en Jesucristo. Esto es, supuestos los hechos

las palabras que dijo el ángel a María y su respuesta⁷⁷. En fin, otros la entienden como personificación⁷⁸ de María.

A nosotros, no obstante que el fondo que domina los oráculos de la Hija de Sión pueda ser Israel-Jerusalén, como afirma L. Lucci, y que un momento principal, según el sentido literal de estas profecías, se realizó en la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén, como lo ven San Mateo y San Juan, nos parece que estos oráculos pueden verse cumplidos eminentemente en la Anunciación.

En efecto, en la Anunciación, podemos ver en María a la *Hija de Sión* proclamada por las profecías del A.T. que anunciaban la presencia de Yhwh⁷⁹. Nos lleva a afirmar esto, el hecho de que la literatura Judaica la entendió en un sentido de *esperanza mesiánica*, que los Santos Padres e importantes autores cristianos vieron en

pertenecientes a la historia de la salvación, y las referencias bíblicas del A.T., lo ven cumplido a luz de la revelación dada en Jesucristo. Los hagiógrafos no inventan relatos en función de los textos sagrados sino que recurren a ellos para iluminar los hechos salvíficos.

⁷⁷ «En la medida en la cual Lucas identifica la venida de Jesús con la venida de Dios mismo en medio de su pueblo, venida anunciada para los últimos tiempos, María se encuentra identificada con la Hija de Sión escatológica y con el Arca de la Alianza, en la cual los profetas situaban ésta nueva presencia. Y tal identificación ha sido más precisamente actualizada por Lucas». R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique – historicité et théologie*. (Paris 1982) 68. «La actualización de los textos de la novedad de Cristo no se limita a un sentido estrechamente literal, sino que puede amplificarse en aquél que es a veces llamado sentido pleno». Allí donde Lucas identifica a Jesús con el Mesías, María se encuentra identificada con la Ghebirah, madre del rey, personaje muy importante en el fondo de la cultura hebrea». A. G. HEBERT, «The Virgin Mary Daughter of Sion», *Theol* 53 (1950) 403-410.

⁷⁸ «La Virgen María, “excelsa Hija de Sión” lleva en sí el cumplimiento del diseño salvífico de Dios y llega a ser, ella misma personificación del nuevo Israel, la más verdadera morada de Yhwh”». STEFANO M. MANELLI, *Mariologia biblica* (Frigento 1989) 70.

⁷⁹ Cf. R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes. Exégèse et sémiotique – historicité et théologie* (Paris 1982) 78.

María a la Hija de Sión, algunos de los cuales a la luz de la Anunciación.

Pero sobre todo, porque vemos entre los textos de los oráculos y la Anunciación, *convergencia en los términos usados, convergencia en el contenido o sentido* que poseen los oráculos en una manera un poco más velada, es decir profética, y en la Anunciación en una manera explícita, y que en efecto, la *convergencia de los reempleos que Lc hace es coherente*, por lo tanto dada la *convergentia verborum et rerum*, nos parece objetivo decir que los oráculos que hemos estudiado son profecía y se cumplen en la Anunciación. Rigaux es uno de los pocos que parece estar en esta línea de pensamiento, así lo escribe: «*si se quiere restar sobre un fundamento sólido, no hay necesidad alguna de recurrir al sentido pleno o a la tipología. Es propiamente en el sentido literal que los dos Testamentos se encuentran: el primero se sitúa en el estado profético de la promesa, el segundo se encuentra en el estado plerofórico de la realización*»⁸⁰.

En efecto, la causa final que tenía presente Dios cuando inspiraba a los profetas era siempre nuestro Señor Jesucristo, en quien todas las Sagradas Escrituras se explican, y a quien tienen como centro. Por lo tanto en Cristo y solo en Él se pueden interpretar rectamente las Escrituras, y por ello en su Madre María, encuentran sentido las profecías de la Hija de Sión. Pensamos como consecuencia de todo lo estudiado y presentado en este trabajo que es exacto desde el punto de vista de la exégesis bíblica, y según los textos lo indican, ver en María en el contexto de la Anunciación el cumplimiento de la profecías de la Hija de Sión anunciadas en los oráculos proféticos que acabamos de presentar.

⁸⁰ B. RIGAU, "Fille de Sion", *Studia Mediaevalia et Mariologica P. Carolo Balic O.F.M. septuagesimum expleti annum dicata* (Roma 1971) 414.

La autoridad de los padres sobre los hijos que manifiestan vocación religiosa

P. Lic. Gonzalo Gelonch, IVE

INTRODUCCIÓN

Nos toca hablar de un tema sencillo y simple; aunque difícil de asimilar por todos¹, ya sea por el afecto que podemos tenerle a los hijos o porque el liberalismo que nos acosa el alma desde nuestra infancia nos enseña cosas contrarias a la razón y la fe. Este tema es filosófico y de fe; por eso su comprensión y asimilación depende de nuestra madurez cristiana... Soy consciente de estar en la boca del león...

Hablo esto pensando en los papás que «tienen en sus manos» hijos con una vocación divina y en los sacerdotes que deben aconsejar a los padres de los chicos.

Dificultad

Para mí el tema no es tan difícil por dos motivos: yo he sentido el llamado divino y sé que eso me obliga más que el amor familiar; pero además, al ser ya religioso y haber hecho los votos me encuentro menos afectado y mi compromiso con la verdad es más puro.

Para los padres de familia el tema es difícil de asimilar; ya que, *en primer lugar*, el principio está muy dejado de lado y contradicho por el **liberalismo** que nos enseña, sin darnos fundamento alguno, que no estamos en deuda con nadie fuera de

¹ Como es fácil entender que hay que perdonar siempre; pero es difícil cumplirlo siempre.

mi familia e incluso dentro de ella, que nadie ha hecho nada por mí, para que yo le deba mi vida, dada en obediencia y servicio. *En segundo lugar*, es **difícil de madurar**, de llevar a la práctica. Hace poco una mamá de un menor me dijo: «Entregué a mi hijo de 11 años apenas él me manifestó la Voluntad de Dios; pero primero por temor de Dios: por no ponerme en contra de Dios; recién ahora lo estoy entregando por amor a Dios». ¿Podría yo acusar a esa mamá de no entender que Dios le dio los hijos en préstamo, para que los eduque y se los entregue luego? No creo. Ella lo sabe; pero le cuesta adaptarse a la Verdad... incluso es heroica en cumplir primero y luego madurar la decisión.

Plan

Primero, entonces, hablo como hijo que posee la experiencia de su familia y presento el problema y su solución, y luego hablo como Padre, respondiendo a la cuestión con la doctrina de la Iglesia.

Mi experiencia

Desde que era seminarista menor quise ir a mis padres —e incluso al sacerdote que me ayudó a entrar— y agradecerles todo lo que han hecho por mi felicidad de hijo de Dios. Lo hice muchas veces y de muchos modos; pero nunca nadie me entendió totalmente ni me tomó tan en serio como yo quería. Alegaban no saber bien de qué les hablaba. Otros —el P. Miguel Ángel Regueiro, por ejemplo— me decían: «las gracias, a Dios». Yo estimaba que esos dones me habían ayudado a mi vocación y ellos decían: «no sé bien de qué me hablás».

Esto es una muestra simple de una gran **verdad: la vocación de los hijos es un don y una obra maestra de Dios solo, aunque use instrumentos**. El caso es que los instrumentos, en algunos casos, ni siquiera sabían qué obra fue hecha ni que fue

hecha por su intermedio; otros sabían bien todo, pero reconocían que la obra es de Dios.

Hace poco encontré en **el libro de mi papá** *Que ni la muerte nos separe*, escrito como una historia de la acción divina en el alma de mi mamá fallecida hace un año y un mes, la explicación de esa verdad. Dice, poniendo al principio:

No sé si la dificultad para gestarlos y traerlos a la vida le hizo entender que **los hijos son de Dios** antes que de los padres. El Señor le concedió, después de perder siete antes de nacer, no ver la muerte de ninguno de los que alcanzó a dar a luz. Y en el agradecimiento a la generosidad divina, estaba la conciencia de la gratuidad del don: cada hijo es un proyecto de Dios que **los padres apenas podemos secundar**.

Lilia nunca fue una madre posesiva, a diferencia de esas mujeres que, por las dificultades para concebir o gestar normalmente, se empeñan en tener un «hijo para ellas», y se creen dueñas de un hijo «comprado», con dolores o con dinero; pensado como una cosa, continuación del propio proyecto, sobre el cual **tienen una especie de derecho de propiedad** sin deberes correlativos. **Lilia siempre supo claramente que los hijos eran de Dios, confiados a nosotros para cuidarlos y ayudarlos a crecer. Y otro regalo de Dios y de los hijos, respuesta al respeto por la legítima libertad de ellos, ha sido el buen uso que todos ellos han hecho de esa libertad**².

² E. GELONCH VILLARINO, *Que ni la muerte nos separe*, Córdoba 2012, 148.

Pero conviene agregar otro texto para que se entienda:

Pero aclaremos **la noción de libertad** conforme a la que actuábamos: la libertad verdadera es la respuesta voluntaria y fiel al designio de Dios para uno, la respuesta a la vocación, la aceptación colaboradora del llamado de Dios a una misión. En ese diálogo entre Dios y el alma, nadie puede interferir, como no sea para *acompañar y ayudar a ver claro*. Y en eso, Lilia era especialista³.

★ ★ ★

Este es el tema y la experiencia «familiar»; pero vamos a la explicación que da la Iglesia. Para lo cual hay que explicar tres cosas: La autoridad familiar, la vocación religiosa y la familia y, por último, la libertad de los padres.

I. EL PODER DE LOS PADRES SOBRE EL HIJO

Relación de origen

Cada persona humana tiene tres relaciones de origen de las que dependerá su fin y perfección: Dios, patria y familia. De las tres dependemos en nuestro ser y en nuestras cualidades personales. Y por eso nuestra misión y vocación, nuestro fin, está estrechamente ligado a este triple origen. Una persona nace en una familia, pero su familia se alimenta de una Patria, con un Bien Común, conquistado y mantenido hasta con la sangre de muchos hombres. Pero estrictamente el ser –y por lo tanto el destino– lo da Dios directamente. Por decirlo de otro modo: Dios crea un alma humana a imagen y semejanza suya en un cuerpo hecho a partir de la materia de los esposos y a semejanza suya; esposos que se han

³ *Id.*, 147.

alimentado, formado, educado en sus virtudes en una Patria concreta. Por tanto nace un hijo determinado, enriquecido y, claro, dependiente.

Por eso parte esencial de la vocación de cada uno es el «pagar la deuda». Pero como la deuda mayor es con Dios, luego con la Patria y finalmente con la familia, es que en ese orden debe restituir. Por eso está primero el Primer Mandamiento y luego está el Cuarto en el que se incluye la Patria y los padres.

Hay que entender entonces que la familia es un útero en el que Dios crea individuos y por ella son cualificados. Por lo tanto, hasta que el hijo no tenga libertad la familia tiene poder sobre él⁴. Pero una vez que sea libre tiene que buscar y lograr su perfección: llegar a Dios sirviendo a la Iglesia o a la Patria y a la familia.

Liberalismo

Además de la dificultad en sí de esa verdad esencial del hombre, se agrega la dificultad del liberalismo.

Básicamente el liberalismo proclama una falsa libertad; por hacerla absoluta, independiente y autónoma. Propone liberación de Dios –con el ideal de *libertad*–, de la Patria –con la *igualdad*– y de la familia –con la *fraternidad*–.

En el tema que nos ocupa, el liberalismo influye en «liberarnos» de nuestras obligaciones religiosas y familiares. Por eso se cae en un abuso de autoridad forzando a los hijos a hacer lo que parece a sus padres.

⁴ Santo Tomás distingue el caso del hijo cuando tiene uso de razón o no lo tiene, si se puede bautizar sin el consentimiento de sus padres. *S. Th.*, III, q. 68, a. 10.

Bautismo del hijo

Cuando el hijo es Bautizado es entregado a Dios; recibe la Vida divina y por tanto es Hijo de Dios en Cristo. La paternidad y maternidad humanas también se elevan y son divinas; pues su hijo es hijo de Dios.

Hay en el bautismo una muerte y una resurrección; por la que el niño muere a la carne y sus apetitos, y es vivificado por Dios.

II. LA VOCACIÓN RELIGIOSA Y LA FAMILIA

Entonces, cuando el hijo es bautizado, sucede que la Familia tiene una función todavía más subsidiaria. Veamos como lo dice el Magisterio:

Catecismo del Iglesia Católica

2232 Los vínculos familiares, aunque son muy importantes, no son absolutos. A la par que el hijo crece hacia una madurez y autonomía humanas y espirituales, **la vocación singular que viene de Dios** se afirma con más claridad y fuerza. Los padres deben **respetar** esta llamada y **favorecer la respuesta** de sus hijos para seguirla. Es preciso convencerse de que la vocación primera del cristiano es seguir a Jesús: «El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10,37).

2233 Hacerse discípulo de Jesús es aceptar la invitación a pertenecer a la familia de Dios, a vivir en conformidad con su manera de vivir: «El que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, éste es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12,49).

Los padres deben acoger y respetar con alegría y acción de gracias el llamamiento del Señor a uno de sus hijos para que le siga en la virginidad por el Reino, en la vida consagrada o en el ministerio sacerdotal.

Y antes, hablando del Matrimonio, había dicho citando la constitución dogmática *Lumen Gentium*, 11:

1656 ... En el seno de la familia, «los padres han de ser para sus hijos los primeros anunciadores de la fe con su palabra y con su ejemplo, y **han de fomentar la vocación personal de cada uno y, con especial cuidado, la vocación a la vida consagrada**».

La vocación es entonces un llamado interior que trasciende la familia. Es la **Parábola del Sembrador** (Mt 13,3ss): los padres preparan la tierra y Dios siembra la semilla de fe y vocación.

Por eso dice el P. Buela citando a Santo Tomás:

Cada vocación es una obra maestra de Dios. El divino orfebre, quien desde la eternidad ha elegido a determinados hombres y mujeres para su servicio, desde mucho tiempo antes de que hubiéramos decidido seguirlo más de cerca, nos va preparando a través de los padres y madres que nos da, de los demás familiares, por la educación, por los dones, los talentos, carácter y temperamento, circunstancias y acontecimientos, etc. La misma decisión vocacional es maravilloso filigranado de la gracia. Los que ignoran, desconocen o niegan que **la vocación a la vida consagrada consiste principalmente en el llamado interior**: «... voces interiores del Espíritu Santo... el impulso de la gracia... por inspiración del Espíritu Santo...» (Santo Tomás, *Contra*

retrahentes), a pesar de toda la propaganda exterior vocacional que puedan hacer, desalentarán, demorarán, trabarán, e incluso, en lo que de ellos dependa, impedirán que los candidatos concreten la vocación. Santo Tomás: «quien detiene el impulso del Espíritu Santo con largas consultas, o ignora o rechaza conscientemente el poder del Espíritu Santo»⁵.

III. LIBERTAD DE LOS PADRES

Es importante también recordar el papel de los padres en esta ayuda a los hijos; que no debe ser posesivo.

Depender de Dios

La libertad es estar desatado de todo y atado a Dios. Por eso cuando los padres se atan a sus hijos dejan de ser libres y de servir a Dios. Dice el Padre Mario Petit de Murat:

[María] no depende de nada, jamás hubo el menor asomo de apego en ella. Ni con su Hijo. «*Mujer, qué hay entre tú y Yo, aún no ha llegado mi hora*». Y nosotros nos imaginamos la sonrisa de la Virgen: «sí, hijo, Tú me perteneces más que en la Redención y para la Redención». Y entonces es cuando el Señor hace el milagro, como por añadidura. Pero vemos claramente, en el momento de la Pasión, que esta Mujer no está apegada a su Hijo. Porque, ¿qué mujer que estuviera dependiendo de lo que su hijo es en el tiempo lo podría ofrecer en esa forma? ¿Cómo iba a poder andar Ella activa, ofreciéndolo –no aceptándolo sino ofreciéndolo–

⁵ C. BUELA, *Jóvenes hacia el tercer milenio*, EDIVE, San Rafael 1998, 201-202 (el resaltado es nuestro).

como el primer sacerdote? Pensemos bien las cosas. En eso de acompañarlo al Calvario hay una intención sacerdotal. Es como cuando Ella tocaba todas las cosas en Nazaret... Ella estaba como en un aprendizaje de todos los ritos supremos; se había pasado la vida ofreciéndolo todo; era como si hubiera estado en un ensayo continuo: «ahora yo ofrezco estas cosas, Señor, parcialmente, y mañana tendré a mi Hijo en mis manos y mi Hijo será Tuyo y no mío». Veis qué lección provechosa para las madres. «Ese Hijo es Tuyo, Señor, no mío». **«Ese Hijo me lo entregaste para una misión de redención, y no es mío nada más que para la Redención»**. Ven cómo está la mentalidad de Caín cuando la madre se repliega sobre su hijo y dice «mi hijo»; **cuando se apodera del hijo, roba ese hijo a Dios**. «Ese hijo es mío y tiene que estar a mi lado», ahí hay un poco lo de Caín⁶, que cuando hizo la primera ciudad no la ofrendó a Dios sino que le puso el nombre de su hijo: Enoch⁷.

Ayudar a los hijos a Discernir y ser fieles a Dios

Ejemplo de María con Cristo: «ocuparse de las cosas del Padre». Estar en familia con Dios⁸.

Por eso se deben ayudar con los medios que la Iglesia ha previsto sabiamente, como es el Menor. Para qué es el Menor: proteger los gérmenes; habitar a la práctica de las virtudes según

⁶ Hace referencia a Gn 4,17. «Caín salió de la presencia de Yahveh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén. Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo».

⁷ M. PETIT DE MURAT, *María, Huerto Cerrado*, Tucumán 2011, 30.

⁸ Ricaldone, cap V.

el sacerdocio y la vida religiosa (educación para los votos); hacer fuerte y arraigada la vocación.

Por eso, **no se debe tentar a Dios**. Si Dios da una gracia a temprana edad no hay que retrasarla: algunos robustecen su vocación en el mundo y Dios usa muchas tentaciones y dificultades; pero es extraordinario. Si el chico lo ve antes y Dios le pide que entre, entonces que no entre es tentar a Dios, es pedir gracias extraordinarias.

CONCLUSIÓN

Recordemos que si no nos disponemos bien podemos causar el **Silencio de Dios**.

Por eso tenemos que tener la disposición de la Madre de los 7 macabeos:

2Mac 7,20-23: Admirable de todo punto y digna de glorioso recuerdo fue aquella madre que, al ver morir a sus siete hijos en el espacio de un solo día, sufría con valor porque tenía la esperanza puesta en el Señor. Animaba a cada uno de ellos en su lenguaje patrio y, llena de generosos sentimientos y estimulando con ardor varonil sus reflexiones de mujer, les decía: «Yo no sé cómo aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos a causa de sus leyes».

Don Ángel Luis Miguel Salvat

Un hidalgo en tierras sanrafaelinas

Daniel Omar González Céspedes

«Bis ora qui bene cantat»
San Agustín

INTRODUCCIÓN

El 11 de mayo de 2008, a la edad de 81 años, entregaba su alma al Señor, Don Ángel Luis Miguel Salvat; poeta y cantor; patriota y criollo de la más genuina cepa hispano católica.

Vino a este mundo el 22 de abril de 1927, en el distrito sanrafaelino de Cañada Seca (Mendoza). Sus estudios secundarios los realizó en la Escuela Normal «Mercedes Tomasa San Martín de Balcarce», donde tuvo la dicha de conocer y ser alumno del poeta Alfredo R. Bufano. Concluidos estos en el Colegio «Manuel Ignacio Molina», parte hacia La Plata donde estudia Ingeniería. Y allí – en la capital de la Provincia de Buenos Aires–, formando parte de un círculo de amigos, descubrió «*la riqueza espiritual del folclore y sus raíces hispánicas*»¹.

En 1955 se casa con Amparo y Dios bendecirá a este cristiano matrimonio con ocho hijos. Escribe Don Ángel en la introducción al Vals *Unido a ti*: «*Pilar incommovible de la Patria es el hogar cristiano.*

¹ PINCIROLI DE CARATTI, LILIANA B., *Proyecciones folclóricas en la obra de Ángel Luis Miguel Salvat*, en: Greco, Andrea Carina (Compiladora), *Los hombres y las letras; 100 años de historia: actas*. UN Cuyo. Facultad de Filosofía y Letras. Delegación San Rafael. Mendoza: 2007, p. 183.

Alma y vida de ese hogar es el amor limpio y fiel de los esposos»². Dice en una de sus estrofas:

*Puro templo en cuyo seno
una sola carne asume nuestro amor;
hada buena que eternizas
tu vida y mi vida brindadas a Dios;
luz que alumbra las tinieblas
de mis negras noches de desilusión;
brisa suave que ahuyentas
mi tedio, mi orgullo y mi desazón*³.

EL HIDALGO

¿Qué término buscar para definir a este hombre a quien hoy, desde estas páginas, evocamos y rendimos homenaje? Salvat fue un hidalgo; y lo fue en la acepción más estricta del vocablo. El hidalgo es el hijo de algo, de alguien, de bien. El hombre es hijo de Dios, y también de sus padres como de la Patria terrena que lo vio nacer. Y esta hidalguía viene a complementarse en perfecta armonía con la nobleza⁴. El hidalgo es el que exige para sí y para el prójimo un trato de honor. Es aquel que ha enarbolado como bandera la consigna agustiniana de «Ama y haz lo que quieras»; ya que el que ama no quiere otra cosa más que el bien de su prójimo. Nos enseña: «*Propio del verdadero amor es el darse a los demás en verdad, en*

² SALVAT, ÁNGEL L. M., *Alma de pie de gallo*, Ed. Lucta, San Rafael, Mendoza, 1977, p. 86.

³ *Ibíd.*, p. 87.

⁴ CASTILLO DE BOVADILLA, J., *Política para Corregidores*, Libro I, Capítulo IV, p. 60.

alegría, en fe, en esperanza, en compañía, en paz, en fortaleza, en humildad, en palabras y en sangre, en canto y en fidelidad»⁵.

Por ser hidalgo y noble es que amó y sirvió con fidelidad hasta la muerte a Dios, a esta bendita tierra argentina que lo tiene por hijo bien nacido, y al hogar que forjó:

*Quien se sabe hijo de Dios,
sabe bien que no está solo
y que ha de vivir de modo
que el mundo no lo esclavice,
ni Satán lo tiranice
y lo revuelque en el lodo.*

(...)

*Sabe quien labra la tierra
sudando y en paz con Dios,
que la Patria se forjó
defendiendo nuestro suelo,
nuestro techo y nuestro anhelo,
nuestra ley y Religión.*

*Sólo defiende el hogar
el que ama el vivir honrao,
el que su nido ha formado
como cristiano cabal
pa' defenderse del mal
y apartarse del pecao⁶.*

⁵ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Verdad y Coraje*, Ed. El Fortín, San Rafael, Mendoza, 1994, p. 19.

⁶ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Al modo del Martín Fierro* 2, Ed. Pie de Gallo, San Rafael, Mendoza, 2006, pp. 35-36.

CANTOR Y POETA DE LOS VALORES ETERNOS

Dios le dio dones que los supo hacer fructificar. Fue el servidor bueno y fiel de la Parábola (Mt. 25, 14). Entendía que la música es un gran don con que Dios quiere enriquecer al hombre; por eso es que cantó con elegancia y firmeza las cosas de nuestra tradición, defendiéndolas de ideologías foráneas y no permitiendo que se pisotee la herencia recibida. La canción para Don Ángel, dirá el Dr. Antonio Caponnetto: «es una voz interior que busca expresarse, comunicarse y contagiarse; voz enamorada de la Cruz y de la Luz; la única que puede reconstruir los lazos destruidos, la única que puede cultivar y rescatar el olvidado misterio de la Comunión de los Santos»⁷.

Sabía muy bien que la Santísima Virgen María, por ser Madre de Dios, era también Madre suya. Con esta confianza filial hacia Ella, le suplicará en la zamba *Reina de Cielos y tierra*:

*Bendice, Madre, mi Patria,
su gente, sus ilusiones;
bendice al que sufre y llora
y al que te alaba en canciones.*

*Brilla cual fulgente estrella,
Mensajera del Señor;
triunfa sobre el enemigo de la Gracia y el Amor*⁸.

Su entrega al Señor fue libre, total y amorosa. Podemos decir que su más ferviente deseo no era otro más que abandonarse en Él.

⁷ CAPONNETTO, ANTONIO, *Prólogo a Verdad y Coraje*, Ob. Cit., p. 4.

⁸ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Alma de pie de gallo*, Ob. Cit., p. 59.

*Reina, Señor, en mi alma,
reina, Señor, en mi cuerpo,
reina Señor, en mi vida,
reina en mis pensamientos.*

*Tu paciencia es infinita,
como lo es mi indigencia.
¡Gracias por la Eucaristía!
¡Gracias por tu real Presencia!⁹*

Y en otro vals, cantará:

*La Santa Virgen paciente espera,
mientras su Hijo en cada Altar,
nos da su Cuerpo, nos da su Sangre,
nos da la fuerza para triunfar¹⁰.*

Amaba a la Esposa de Cristo, Nuestra Santa Madre Iglesia. Por eso es que cuando la Diócesis de San Rafael tuvo la enorme gracia de ser regida por un Pastor según el corazón de Dios, Mons. León Kruk, su alma estalló de júbilo:

*Che Señor Jesús: ¡Qué lindo!
nos has mandado Pastor;
aunque venga la tormenta,
ya hay un criollo en el timón.
(...)*

*Ya no está solo el rebaño;
puede vivir sin temor;
nada podrá hacerle el lobo,*

⁹ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Corazón en Bandeja*, Ed. del Autor, San Rafael, Mendoza, 2004, p. 70.

¹⁰ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Corazón en Bandeja*, Ob. Cit., p. 26.

*si lo está cuidando un León*¹¹.

Pero, qué es la poesía, sino esa palabra cargada de gozo ante la contemplación de la Verdad amada. Dios suscitó en esta tierra argentina, a este poeta criollo para que despertase en las conciencias aletargadas lo que somos, cuál es nuestra riqueza y de quién somos herederos. Salvat supo levantar —como pedía José Antonio— frente a la poesía que destruye, la poesía que promete¹². Sus libros dan testimonio de esto, amén de las partituras, cassettes y cd's.¹³

«Amo, amo, amo,
amo sin cesar,
la Virgen, mi Patria,
mi Dios, la Verdad
y en toda la vida,
yo quiero cantar,
a Quien trajo al mundo
el Amor y la paz.

¹¹ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Bajo tu signo*, Ed. El Fortín, San Rafael, Mendoza, 1991, p. 83.

¹² PRIMO DE RIVERA, JOSÉ ANTONIO, *Obras completas*, Ed. Almena, Madrid, 1970, p. 69.

¹³ Perdonará el lector, la brevedad de estas líneas. Por eso mismo, lo instamos a que se acerque a la obra escrita y sonora de Salvat. Sus libros son: *Alma de pie de gallo*, dedicado a y prologado por el P. Leonardo Castellani; *Bajo tu Signo*, a «quienes no tienen miedo de morir amando»; lo prologa Lilia Losadade Genta; *Verdad y Coraje*, es para «quienes conservan el corazón de niño y, en consecuencia, son capaces de adquirir y gustar la verdadera sabiduría»; este lleva prólogo del Dr. Antonio Caponnetto. *Al modo de Martín Fierro* está dedicado a aquellos «que conciben la Patria como una empresa común para acercarnos al cielo» y fue prologado por el Prof. Rubén Calderón Bouchet. *Al modo de Martín Fierro 2* es para «quienes no han renunciado a vivir como personas» y el prólogo lo redactó la Lic. Liliana B. Pincirolí de Caratti. Finalmente, *Corazón en Bandeja*, «a las almas sedientas de Amor y Verdad». La introducción la escribe el P. Carlos Biestro.

*Pienso en un futuro hermoso,
que los argentinos debemos labrar,
fieles a nuestra Bandera
y a las tradiciones de nuestro solar»¹⁴.*

PATRIOTA CABAL

Concebía al patriotismo de la única manera posible; esto es, como una virtud. Y una virtud que está relacionada con otras, como la piedad, la justicia y la caridad. Enseña Santo Tomás que el hombre es deudor de otra persona por dos razones: primero por el grado de perfección de la misma y luego por los beneficios recibidos de esta. Así, Dios ocupa el primer lugar puesto que su perfección es absoluta y es principio primero de nuestra existencia y de nuestro obrar. Inmediatamente después se sitúan los padres y la patria, también principios ya que ellos nos dieron la vida, nacimos en una patria y crecimos en ella. «La piedad se extiende a la patria en cuanto que esta es en cierto modo principio de nuestro ser, la justicia legal considera al bien de la patria desde el punto de vista del bien común»¹⁵. Y todo acto de auténtico patriotismo emana, finalmente, de la íntima relación del hombre con su Creador. De allí su relación con la gran virtud de la caridad. Manuel García Morente fundaba la educación del patriotismo en la educación religiosa, siendo taxativo: «No puede ser verdaderamente patriota quien no sea verdaderamente religioso»¹⁶.

En la milonga campera *Verdad y coraje* nos enseña qué es la Patria:

Señores: quien dice Patria,

¹⁴ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Bajo tu signo*, Ob. Cit., p. 87.

¹⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* II-II, q. 101, 3, ad, 3.

¹⁶ Cfr. GARCÍA MORENTE, MANUEL, *La educación del patriotismo*. Artículo publicado en la Revista Ejército de Tierra Español, N° 28, mayo de 1942.

DIÁLOGO 66

*dice hijos, padres y abuelos;
dice tierra, dice cielo,
dice ayer, hoy y mañana;
dice herencia, dice raza,
dice sangre, dice anhelos.*

*Patria es Fe, Patria es mandato,
es lenguaje y tradición;
es justicia y es honor,
es hogar, es esperanza;
es seguridad y confianza,
es honra, es pan y valor.*

*Patria es suelo bendecido,
es raíz, mar y frontera;
es la más bella manera
de ir unidos hacia Dios,
en los labios la canción
y en las manos la mancera¹⁷.*

Y su canto por la Patria que tanto ama lo eleva como plegaria al
Buen Dios:

*Señor: que brote en mi tierra
tanta semilla sembrada
con limpio amor y abonada
con sangre noble y virtuosa:
ioye la voz clamorosa
de la Patria sojuzgada!*

*Señor: permite que surja
el gobernante inspirao,
que en la ley de Dios parao,*

¹⁷ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Verdad y coraje*, Ob. Cit., p. 6.

*restaure la sociedad;
para que el más alto ideal
no sea el ser jubilado.*

*No queremos que los hijos
tengan como triste herencia,
el oprobio y la vergüenza,
la tristeza y la amargura,
del que sin Patria perdura,
esclavo y en la indigencia¹⁸.*

La Bandera es el orgullo que simboliza la Patria. En la hermosa cueca *Símbolo de la Esperanza* nos canta:

*Bello emblema del ideal,
símbolo de la esperanza,
es para el buen argentino
la bandera azul y blanca.*

(...)

*Quien la olvida no comprende
que algo sagrado le falta;
que la paz se va perdiendo,
que se derrumba la Patria.*

*Refugio de los hogares
donde la virtud arraiga,
garantía del que canta,
del que ora y el que trabaja¹⁹.*

¹⁸ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Al modo de Martín Fierro*, Ob. Cit., pp. 37-38.

¹⁹ SALVAT, ÁNGEL L. M.: *Alma de pie*, Ob. Cit., pp. 126-127.

Respecto a las Malvinas, nos recordará que «No basta saber que las ISLAS MALVINAS son argentinas, sino que hay que sentirlas nuestras y estar dispuestos a liberarlas de los piratas usurpadores»²⁰. De allí su marcha Jirón de nuestra Patria:

*ISLAS MALVINAS, Jirón de nuestra Patria,
fieles guardianes del argentino mar;
ya para siempre será la Azul y Blanca
la única Enseña que en ellas flameará.*

*ISLAS MALVINAS, honor de nuestra stirpe,
en vuestro amor la Argentina crecerá,
lanzando al mundo su grito de hidalguía,
de orden, justicia, de paz y dignidad²¹.*

Y en la milonga campera *Después de este Dos de Abril*, entonará:

*Sepa el mundo que desde hoy,
Argentina es sólo un alma;
un corazón que se inflama
de hidalguía y de coraje;
que el que sea tibio, raje;
se acabaron las macanas.
(...)*

*Después de este Dos de Abril,
han de abrirse los oídos
a la voz de los que han sido,
fieles a Dios y a la Patria
con su vida y su palabra
y hoy están en el olvido.
Desde hoy renace la Patria,
recomienza su existencia*

²⁰ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Verdad y Coraje*, Ob. Cit., p. 16.

²¹ *Ibídem*, p. 16.

*y en sus fundamentos piensan
quienes su sangre le entregan,
en leal y amorosa ofrenda,
defendiendo nuestra tierra*²².

Tenía plena conciencia de nuestro origen. Orgulloso y agradecido, le cantó a nuestra Madre Patria:

*Nacimos hijos de España,
por la gracia de mi Dios;
nacimos en el honor, la hidalguía y la nobleza;
nacimos pueblo cristiano,
pueblo que canta y reza*²³.

*España, eterna España,
tú redimiste a la América
al traer la fe cristiana*²⁴.

APÓSTOL INFATIGABLE DE LA BUENA PRENSA

Patriota genuino, decíamos. Por eso fue un fervoroso e infatigable difusor de la buena prensa y doctrina. Visitaba amigos y camaradas, llevándole el canto, la poesía y la buena lectura. Todos los testimonios recogidos son unánimes al respecto: en bicicleta o en su destartalado Peugeot, iba de acá para allá, cargado de libros nacionalistas y católicos. Salvat fue quien más ejemplares de la Revista Cabildo vendía. Y cuando se le acababan, fotocopiaba algún artículo para que nadie se quedara sin su lectura.

²² SALVAT, ÁNGEL L. M., *Corazón en Bandeja*, Ob. Cit., pp. 28-29.

²³ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Al modo de Martín Fierro*, Ob. Cit., p. 14.

²⁴ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Alma de pie de Gallo*, Ob. Cit., p. 90.

CONCLUSIÓN

Su vida es un ejemplo para todos nosotros. Fidelidad, humildad, valentía y sacrificio.

Seguramente, aquel día en que cerró los ojos a este mundo y se le abrieron a la eternidad, habrá escuchado la voz del Señor, que lo invitaba a participar de la gloria. Soñaba, «*con un cacho'e cielo que he de conquistar*»²⁵.

¡Dichoso por haber podido cumplir, finalmente, con este sueño!

²⁵ SALVAT, ÁNGEL L. M., *Bajo tu signo*, Ob. Cit., p. 88.

ACTUALIDAD

James R. Stoner y Donna M. Hughes (ed.)

Los costes sociales de la pornografía

Rialp, Madrid, 2014, 317 págs

El libro que presentamos recoge diez contribuciones de especialistas en diversas disciplinas (derecho, psicología clínica, psiquiatría, problemática sexual, psicoterapeutas, filósofos, profesores de ciencias políticas, etc.). Estos estudios fueron presentados en un Congreso reunido en 2008 en la Universidad de Princeton, y más tarde (2013) publicado en inglés por el *Whiterspoon Institute*. Ahora nos llega la versión española.

Analiza el problema actual que representa la pornografía y sus incidencias sociales, morales, familiares y políticas. Contiene datos de gran interés, especialmente por la actualidad de algunos de ellos. Está dividido en tres secciones: la primera parte presenta los daños provocados por la cultura «porno»; la segunda, la perspectiva moral; la tercera los dilemas del derecho y la política.

Me parece, sin embargo, que adolece de un estudio profundo del problema de la pornografía tanto a nivel antropológico como moral. Aunque hay algunos estudios que prometen afrontar estas temáticas, dejan gusto a poco y privilegian datos fenomenológicos, positivos y estadísticos por encima de las reflexiones antropológicas e incluso sobre una seria investigación del problema psicológico del tema estudiado. Se echa de menos también algún estudio neurológico más sistemático, que hubiera completado más adecuadamente el panorama.

Destaco algunas contribuciones y hago algunas reflexiones sobre ellas. Ante todo la de Pamela Paul, «De la pornografía al porno: cómo el porno se convirtió en norma», quien sostiene que «toda nuestra cultura se ha pornificado», con lo que la A. quiere

decir que «la estética, los valores y los estándares de la pornografía han llegado a calar en la cultura popular general». «La pornografía está en todas partes», afirma. Y hace notar cómo el nuevo mensaje es que «la pornografía» «es buena para uno mismo, y especialmente para las relaciones», «está de moda, y es sexy y es divertida». Se ha perdido, pues, para muchos, el sentido del grave peligro que la pornografía entraña y los tremendos riesgos que comporta para sus consumidores. De hecho, de la pornografía, como de las mandíbulas de un león, no se sale con todos los huesos sanos. La A. señala también algunas de las graves consecuencias en el orden de la deformación de los conceptos, en la invasión de la pornografía en la misma relación sexual real: los hombres que consumen habitualmente pornografía «cuando mantienen relaciones sexuales con mujeres de verdad... necesitan evocar imágenes pornográficas para mantener su nivel de excitación»; es decir, que no piensan en la persona con quien mantienen sus relaciones sino en las imágenes que pueblan y dominan su fantasía. Como puede imaginarse, los costes matrimoniales son gravísimos y lo deja en claro haciendo notar que «los cinco letrados que componen la oficina de la abogada matrimonialista Marcia Maddox están siempre trabajando en al menos un caso relacionado con pornografía». Se entiende que hablamos de casos de divorcio. No es para menos: Pamela Paul, citando a la referida Maddox, afirma que «consumir pornografía se puede calificar de adulterio». Es lo que enseñó Jesucristo en el Sermón de la montaña. Más adelante añade: «Tenemos entre manos una epidemia». El problema para los jóvenes ha alcanzado niveles gravísimos, pues «los productores de pornografía saben de la importancia de captar a los consumidores cuando aún son jóvenes». De ahí que haga notar que «las estadísticas muestran que casi todos –si no todos– los adolescentes están expuestos a la pornografía de un modo u otro». Ya «hay preadolescentes que están siendo tratados por su adicción a la pornografía». Y es muy comprensible si tenemos en cuenta que «la pornografía está muy ligada a la cultura de los

videojuegos», y que casi ningún adolescente es indiferente a esta actividad.

El artículo de Norman Doidge, «Adquisición de gustos y pasiones: lo que se puede aprender sobre la atracción sexual y el amor gracias a la neuroplasticidad», es el que me resultó más confuso quizá porque escrito en perspectiva psicoanalítica (freudiana). No carece, sin embargo, de elementos interesantes. De él destaco una observación recogida por el A.: «algunos hombres describen las horas que pasan en el ordenador [computadora] frente a páginas porno de manera bastante gráfica: tiempo empleado en “masturbar el cerebro”». Creo que refleja claramente la degradación que impone esta actividad en el orden psíquico... y los daños psíquicos. También destaco el hecho, subrayado por el A., de que «la pornografía es más excitante que satisfactoria». Por eso observa que «paradójicamente, muchos de los pacientes varones con los que trabajaba ansiaban la pornografía, pero no les gustaba». Eso muestra la esclavitud que esta impone. De este trabajo de Doidge quiero también enfatizar algo que considero muy importante; a saber, el cambio de la gravedad de la pornografía. Hasta hace unos años se distinguía entre pornografía suave o blanda (*softcore*) y pornografía dura (*hardcore*), y hoy se sigue usando la catalogación... pero *su contenido ha cambiado notablemente*. Cito (salteo algunas expresiones porque son innecesariamente fuertes): «En la actualidad, el porno duro ha evolucionado, estando cada vez más dominado por temáticas sadomasoquistas de sexo forzado... sexo anal salvaje, siempre con guiones que fusionan sexo, desprecio y humillación. La pornografía extrema ha pasado a explorar el mundo de la perversión, mientras que *el porno suave es ahora igual que el duro de hace unas décadas* (relaciones sexuales explícitas entre adultos), estando disponible, además, en la televisión por cable. Las imágenes de pornografía suave de antaño –mujeres en diversos estados de desnudez–, relativamente moderadas, aparecen constantemente en los medios generales, debido a la pornificación global de la televisión, los videoclips, las

telenovelas, los anuncios, etc.». La *cursiva* es mía. Préstese mucha atención a ese párrafo.

Mary Anne Layden analiza en su estudio la relación entre «Pornografía y violencia», demostrando que la pornografía «puede adoctrinar en la adopción de actitudes generalizadas hacia las mujeres y niños, las relaciones y la naturaleza de la sexualidad». Su trabajo se centra sobre la capacidad *instructiva* de la pornografía. Y no solo sostiene que enseña actitudes sino que «también da permiso para ponerlas en práctica». En concreto enseña la violencia, el desprecio y el abuso (téngase en cuenta que gran parte de la pornografía que va ganando cada vez más terreno tiene contenido sadomasoquista), e induce la idea de que tal modo de sexo es lícito y bueno... y sexualmente gratificante incluso para la víctima. La pornografía es responsable de la trivialización del «crimen que constituye la violación». «El uso de la pornografía, incluso aquella que carece de violencia sexual, cambia las creencias relativas a esta y a la violación». «La pornografía convierte la violencia en algo sexy». No debe resultarnos extraña, por tanto, su afirmación: «las desviaciones sexuales pueden aprenderse». Y más adelante: «La pornografía puede hacer que varones que nunca hubiesen accedido a sexo en el que las heces (coprofilia), la orina (urofilia) o los animales (zoofilia) estuviesen implicados lo conozcan, se sientan excitados por él, e incluso lo pongan en práctica». Esto no es como para tomarlo a la ligera.

La contribución de Jill Manning, «La influencia de la pornografía en la mujer: hallazgos científico-sociales y observaciones clínicas», como el título deja entrever, aborda el problema de la pornografía en las mujeres, que no están para nada exentas de gravísimas consecuencias, sea que les llegue de modo directo o indirecto. «Aproximadamente un 30% de la pornografía *on line* la consumen mujeres», dice la A. del estudio. Y también: «Las mujeres producen y consumen pornografía en cantidades cada vez mayores». Y como la mayoría de los varones que consumen pornografía son hombres casados, también por este

lado su uso de la pornografía incide sobre las mujeres (en particular sus esposas, aunque también las que frecuentan en prostíbulos y en otros encuentros ocasionales, pues la pornografía potencia el adulterio). De hecho la autora señala el aumento de la exigencia de sexo anal y el abuso o violencia física sexual dentro del matrimonio como efecto del consumo de pornografía de parte del marido, y en general «la presión o coacción para llevar a cabo actos sexuales que les resultan [a las esposas] incómodos o humillantes».

Me dejó un tanto insatisfecho el artículo de Roger Scruton, «El abuso del sexo», sobre todo porque inaugura la *Segunda Parte* que lleva como título *Perspectiva moral*, y me esperaba mucho más de estas consideraciones. Se trata, sí, de una reflexión ética sobre el tema, pero desde una perspectiva demasiado fenomenológica y en parte heredera de la ética kantiana. Más provechoso encontré, en cambio, el estudio del filósofo musulmán Hamza Yusuf, titulado «El deseo y el alma contaminada: perspectiva islámica de la lujuria, la castidad y el amor», que contiene algunas reflexiones dignas de mención. En particular el uso del Soneto 129 de Shakespeare, que habla de la contradicción psicológica interna a la lujuria «apenas deleitada [ya] despreciada», «dulce al probarla y después miserable». Cito la versión original que no aparece, lamentablemente, en la edición española:

Th' expense of spirit in a waste of shame
Is lust in action: and till action, lust
Is perjured, murderous, bloody, full of blame,
Savage, extreme, rude, cruel, not to trust;
Enjoyed no sooner but despised straight;
Past reason hunted; and no sooner had,
Past reason hated, as a swallowed bait,
On purpose laid to make the taker mad.
Mad in pursuit and in possession so;
Had, having, and in quest to have extreme;
A bliss in proof, and proved, a very woe;

Before, a joy proposed; behind a dream.
All this the world well knows; yet none knows well
To shun the heaven that leads men to this hell.

Y aquí va la traducción de Ramón García González, que no es la que han usado los traductores del libro que comentamos, pero quizá más ajustada al original:

Un gasto del espíritu, un vergonzoso gasto,
es la lujuria usada y el acto lujurioso.
Es perjura asesina, sanguinaria y traidora,
extremada, salvaje, bestial, cruel, infidente,
apenas deleitada, despreciada en el acto,
buscada sin razón y apenas conseguida,
odiada sin razón. Como cebo tragada,
puesta adrede, buscando la rabia del que pica.
Febil es en la búsqueda, igual al poseerla,
sin freno en el recuerdo, en el gozo y deseo,
en la prueba dulzura y después miserable,
primer canto esperado y después sólo sueño.
El mundo bien lo sabe; mas nadie sabe bien,
evitar este Edén, que a tal infierno lleva.

Coincido con Yusuf en la siguiente observación: «La sordidez y los aspectos médicos de la pornografía y la promiscuidad del siglo XX sugieren que hemos alcanzado uno de esos periodos de depresión espiritual en los que la gente mantiene relaciones sexuales porque no tiene nada mejor que hacer». Y atribuye esto a la pérdida del sentido de la vida, pues, señala poco más adelante: «Kierkegaard pensaba que la incapacidad del hombre para encontrar un significado real a la vida traía consigo indiferencia, cinismo y aburrimiento». La pornografía tiende por sí misma al endurecimiento en la búsqueda de salvajismo y degradación, pues, como dice Yusuf citando un libro de Pamela Paul (*Pornified*; recordemos que es también autora del primer estudio de este libro): «Con tantas mujeres y tan accesibles, el hombre tiende a

atiborrarse. Y cuando ha contemplado un millar de nalgas desnudas –independientemente de su forma y función– todas empiezan a ser iguales. Los hombres van de una mujer a otra, sumergiéndose en un ciclo inevitable de rendimientos decrecientes». Exacto, y por eso lo que al comienzo estimulaba, luego de un período en que es capaz de producir satisfacción, «provoca aburrimiento». El problema desemboca en la necesidad patológica que el adicto a la pornografía se ha forjado de buscar nuevos estímulos. Esta es la razón de que la pornografía sea un barranco en el que quien entra no puede frenarse –salvo accidentalmente– hasta llegar a los niveles más bajos de ruina. Yusuf también juzga al «traficante de placer» (tal el dado a la pornografía) como un abusador del mundo, «puesto que emplea como medios a otras personas a las que debería ver como fines en sí mismas». Digno de ser considerado.

Los dos últimos estudios tocan la cuestión de los dilemas que la pornografía plantea al derecho y a la política. El de K. Doran, «Tamaño, medida y costes sociales de la industria» es un trabajo sobre las dificultades de establecer estadísticas adecuadas respecto del consumo y abuso de pornografía, especialmente por Internet. Es muy técnico y poco provechoso para los no especialistas y quienes no tengan su interés enfocado en la cuestión de las mediciones sociales. El último artículo es de Gerard Bradley y aborda las «Bases morales para la regulación legal de la pornografía». No carece de interés, pero se centra principalmente en la discusión política norteamericana, una realidad que no despierta tanta atracción para lectores de otras latitudes.

El libro se cierra con un Apéndice, que es una recopilación de Investigaciones selectas por Mary Anne Layden. Puede ser útil para los que buscan estudios sociológicos sobre el problema tratado en el libro.

Cierro la presentación con una frase de uno de los autores que creo condensa el drama de la pornografía que *a todos nos acecha*: «Los

DIÁLOGO 66

ojos de la sociedad están siendo sometidos a abuso, y eso implica que nuestros corazones también».

P. Dr. Miguel Ángel Fuentes, IVE

IN MEMORIAM

Aníbal Domingo D'Angelo Rodríguez

Dr. Ricardo Curutchet

El día 21 de febrero de 2015, en Bella Vista, en su casa y en su cama, falleció don Aníbal Domingo D'Angelo Rodríguez, uno de los hombres más lúcidos de nuestro tiempo, aunque haya sido ignorado casi por completo, tanto en su tierra como en el mundo, especialmente en el mundo occidental y cristiano, cuya historia y secretos comprendió como pocos en los últimos cincuenta años.

Había nacido en Buenos Aires el 15 de junio de 1927, hijo de don Aníbal D'Angelo Rodríguez, médico notable y director del Hospital de Clínicas de la Universidad de Buenos Aires; y de doña Magda Ivanissevich, mujer excepcional que murió en Salta, más que centenaria, rica en toda clase de dotes de inteligencia y virtud.

Murió como cabía esperarlo de un católico cabal, como lo fue él a lo largo de su vida, rodeado de su esposa y de sus hijos y de una numerosa y rica stirpe y raza de la que él era alma y cabeza, hijos, hijos políticos, nietos, bisnietos, sobrinos, parientes de toda especie; y una incontable serie de amigos y allegados que, al pie de su cama o rodeando su casa, trataban de acompañarlo.

En su larga y dolorosa agonía recibió el consuelo y el afecto de los suyos de un modo especialmente considerable, como lo advirtió su amigo, y nuestro, Bernardino Montejano, en la oración fúnebre que pronunció en el cementerio, destacando esa nota del amor familiar que lo rodeaba y que irradiaba de su propia presencia paternal, al modo de los viejos patriarcas de la antigüedad,

sobria y sencilla, que unía a los suyos en torno a sí, con iguales expresiones de respeto, confianza y alegría.

Aníbal es mi suegro, y no puedo disociar esta nota de esa personal circunstancia, porque sobre todo lo conocí y quise como tal, como padre político y como amigo entrañable, cuya amistad radicó en lo más interior y secreto de nuestras almas, mucho más allá de toda otra coincidencia, que las hubo muchísimas –todas diría– respecto del modo de ver y amar a nuestra realidad circundante, nuestra Patria, nuestra historia y nuestras familias, nuestro mundo y nuestra historia cristiana, nuestra Iglesia, todo el pasado, presente y futuro de una realidad que sentíamos y pensábamos, él con un talento y videncia infinitamente superior a la mía, con intrínseca unidad de inteligencia y corazón.

Y como tuve el privilegio de asistir, junto con muchos otros, a su agonía y a su muerte, no quisiera callar en esta nota, antes de hacer memoria de algunos, y sólo algunos, de sus tantos méritos, las circunstancias especiales de sus últimos, sus largos últimos días. Porque creo que en ellos se mostró de modo muy particular su hombría, su señorío y su cepa de católico humilde, sencillez y, a la vez, viril como pocos.

Aníbal, en pleno gozo de todas sus facultades intelectuales, soportó durante varios años una disminución física que gradualmente fue limitándolo y humillándolo cruelmente, hasta causarle la muerte. Quienes hemos conocido la intimidad de ese sufrimiento, sus hijos más que yo, sabemos hasta qué punto eso le afectó en lo más profundo de su ser y conocemos de qué modo él luchó hasta el último momento para sobreponerse a la impotencia a la que lo sometía su enfermedad.

Lo he visto pelear heroicamente (como heroica fue su vida toda, y lo escribo acá por si me olvido de decirlo más adelante); caminar cuando ya sus piernas no lo sostenían; intentar por todos los medios de valerse por sí, cuando ya su cuerpo no le respondía; participar en almuerzos y conversaciones cuando ya le resul-

taba una ardua empresa mantenerse al frente de la mesa familiar o encabezando una tertulia en la que su opinión y consejo eran centrales. Soy parcialmente testigo de todo ello, pues vivo lejos; y lo son, mucho mejor que yo, tantos de sus hijos, sobrinos, nietos sobrinos nietos y amigos que acudían casi diariamente a su mesa, hasta que cayó finalmente postrado a aguardar, rodeado de todos ellos, el momento final, la partida anhelada hacia la Patria, partida que también, por misterioso y amoroso designio de Dios, se hizo muy larga.

Entonces, junto con ellos, quiso la bondad de la Providencia que uno de sus dos nietos sacerdotes y una de sus seis nietas religiosas, lo asistieran. Y así, sus últimos días transcurrieron ejemplarmente, en medio de los dolores innegables de su dura agonía, con los consuelos y gracias de la Santa Iglesia, a la que él se mantuvo íntegramente fiel hasta el final, con el punzante desgarramiento de los que la vieron y ven en medio de las más terribles tormentas.

La santa Misa rezada diariamente al pie de su cama y el santo Viático, que consumió por medio de la santa Comunión recibida hasta la víspera del último día; la Unción extrema recibida con plena lucidez; la confesión también lúcidamente formulada, el perdón sacramental de todos sus pecados y la bendición papal concedida con indulgencia plenaria, que le fue impartida, fueron la feliz asistencia de la Iglesia Católica que él amó sobre todo. Hasta el momento de su último suspiro, en unión con las oraciones de los suyos.

Así lo dice, mejor, Federico, uno de sus nietos y mi hijo, bellamente: «Y ese último amanecer en Bella Vista, cuando tus claros ojos vieron la claridad eterna, te fuiste como un cristiano. Tu mujer, tus hijos, nietos y bisnietos unidos, aún en la lejanía, alrededor de tu cama, rezando en unidad para que tu ausencia no nos duela tanto y te soltaste de la mano de uno de tus nietos sacerdote, quien como otro Cristo trazaba sobre tu frente el perdón de

tus pecados, para tomar y entrar de la mano de Nuestra Madre, en su día, a la eterna gloria de Su Hijo».

Valga toda esta referencia de sus últimos momentos para consignar el modo especial de su partida hacia los pies del solio de la Justicia Divina, ante la cual, aunque reconociéndose pecador, no se presentó por cierto con las manos vacías y no lo hizo sin la asistencia de los auxilios de la Santa Iglesia, en la que él militó, a la que mucho amó y por la que intensamente sufrió; y de los numerosos miembros del Cuerpo Místico que, vivos y muertos, que por él interpusieron su plegaria.

Vayamos pues, ahora, al repaso de algunas de las notas de su rica y amable vida, vistas desde la perspectiva de quien, como yo, sinceramente incapaz de equiparármele, lo conoció y apreció más como padre, amigo y maestro personal, que como el intelectual y doctor que fue para tantos otros.

Y por esa razón de mi proximidad personal y familiar, no quisiera que pase sin destacar primero una de sus más distinguidas virtudes, que lo enaltecen como hidalgo cristiano y como modelo de nuestro tiempo; y es su pobreza.

Aníbal fue pobre por elección. Aníbal no ejerció ningún tipo de declamada y dialéctica elección preferencial por los pobres sino que fue él mismo pobre, materialmente pobre, por dos o tres razones que creo conocer y trataré de explicar.

Primero, fue pobre porque fue un auténtico hidalgo, un señor de la estirpe, incapaz de someter sus esfuerzos y afanes al logro de una fortuna venal que le asegurara un disfrute abundante de los bienes terrenos. Como un viejo cristiano, como un auténtico señor, nunca se preocupó de ellos, y soy testigo personal y fiel de esto que afirmo. Y no se notaba, porque su pobreza fue de la mano de su magnanimidad como cabe a buen caballero, que lo fue sin tacha.

Y se prueba, si este testimonio no basta, con la generosidad que distinguió toda su vida. Son innumerables los deudos de su desprendimiento, y nos apuramos a contarnos entre ellos nosotros, sus hijos, y los amigos de sus hijos, y cuántos golpeaban a las puertas de su casa, desde siempre y hasta las vísperas de su muerte.

Y fue pobre, como muchos de los fieles cristianos y destacados patriotas de su tiempo (*entre los cuales quiero incluir a mi padre, don Ricardo Curutchet, que mucho se honró con la amistad de Aníbal*) y del nuestro.

Porque renunció a todas las posibilidades de lucrar con su posición, con su estirpe, con su sabiduría, con la innumerable abundancia de medios que tuvo, y realmente los tuvo, para escalar posiciones, hacer negocios, etc., en aras de una fidelidad estricta a sus principios, no a sus principios declamados jactanciosamente, aunque fue un esclarecido y auténtico expositor de ellos, sino a las raíces de su propio ser intrínsecamente vivido en conformidad con ellos.

Aníbal vivió y murió pobremente, en una extrema pobreza, porque él amó esa pobreza en seguimiento de Cristo. Él nunca hizo alarde de esa fidelidad, porque era realmente un señor y no tenía por qué dar razones de ese servicio que silenciosamente ofrecía a su Señor. Soy testigo y beneficiario de esa su tranquila munificencia, que él derramó durante toda su vida sobre sus hijos, sus amigos y sobre todos aquellos que fueran a golpear a sus puertas.

Y vivió pobre porque la Argentina, su patria amada, no fue capaz de reconocer y de retribuir sus servicios. Así se dijo: «La Argentina, tu amor de héroe, tu Dulcinea, la ingrata tierra a la que sacrificaste tu conocimiento, tu honor y tu valía, a la que amaste sin respiro ni claudicación, a la que nos enseñaste a amar, por la que nos enseñaste que valía la pena sacrificarlo todo». Así lo can-

tó su nieto Federico, a quien me permito citar nuevamente, como volveré a hacerlo más adelante.

Grande y extraordinaria virtud ésta, que señalo primera, y que enriqueció de modo particular a quien tan bien fue dotado de dones, tanto en el orden personal como en el de su vida social. Hoy la pobreza se declama y alaba, pero difícilmente se ejerce. Aníbal se despojó de todas sus riquezas realmente abundantes, en servicio de muchos.

Es ineludible hacer mención primera a su familia. No titubeó en afrontar la ardua empresa de una gran familia, con el apoyo y, más diría, con el empuje de su ejemplar esposa Virginia, puntal de su vida y me atrevo a decir que causa instrumental primera de su salvación. A ella, a esa familia, dedicaron ambos, y es necesaria esa mutua consideración, todos sus afanes, en el orden espiritual y en el orden material.

La vieja y grande casa de la calle Munzón, en Bella Vista, fue durante muchos años el centro vital de esa actividad familiar tan multifacética y rica, donde crecieron los hijos de Aníbal y Virginia. Casa de amigos, abierta a todos, generosa y alegre, desordenadamente alegre, como no podía ser de otra manera. ¡Cuántos han pasado por ella! ¡Cuántos han compartido su mesa y cuántos han recibido la generosa acogida de sus dueños para hospedarse, como si fuera en su propia morada, el tiempo que fuera necesario! Amigos de los hijos, sobrinos estudiantes o necesitados de un punto de apoyo cercano a la ciudad de Buenos Aires, visitantes ocasionales... ¡cuántos, cuántos, de cuántas edades y condiciones, a lo largo de los años, son los que se cobijaron al calor de ese hogar en el que se practicaba la hospitalidad con la natural grandeza de las familias hidalgas de nuestra patria vieja, tan bien reflejada y revivida en esa vieja, modesta y grande casa de la calle Munzón!

Allí los chicos estudiaban, los amigos se reunían, los parientes concurrían a encontrarse y, muchas veces, jóvenes y ancianos

acudían a escucharlo a Aníbal, a aconsejarse con él o a participar de las conferencias y clases que brindaba graciosamente, en su indeclinable afán de comunicar su saber y de abrir los secretos de la realidad compleja de nuestros tiempos para infundir en los corazones y en las inteligencias de sus discípulos y oyentes el amor por la verdad y el deseo de servirla en obras.

Pero no sólo hubo en torno a ello las charlas magistrales que eran de esperarse. Sino una actividad permanente de su cordial disposición de servicio. Es anecdótica esta referencia y quizá parezca sobreabundante. Pero, para quienes hemos conocido la intimidad de esta vida familiar encabezada por el inigualable Aníbal, no puede pasarnos por alto esas tantas vacaciones organizadas por él, en Miramar, en Mar del Sur... donde una multitud de hijos, amigos y entenados se instalaban en las costas atlánticas a veranear bajo la generosa disposición de «Papi», así como lo llamaban y lo llamamos muchos de quienes no nos atrevemos a olvidarnos de su bonhomía. Como dijo su buen amigo Hugo Esteva: «Él no tenía por lo general ni idea de a quién había recibido». Hugo no sólo fue su amigo, sino padre de muchos de los amigos de los hijos de Aníbal que fueron beneficiarios de esa noble y señorial hospitalidad.

Todo ello pervivió, más allá de la casa patriarcal, hasta su muerte. Y aún persiste, porque todavía es su casa, ya no la vieja y amplia casona de Munzón, el punto de encuentro y refugio de hijos, parientes y amigos, en el que siempre, obedeciendo fielmente a la tradición enseñada, hay o se hace un lugar para el otro, el necesitado.

Aníbal y Virginia fundaron una numerosa familia, con doce hijos, sesenta y cuatro nietos y treinta y un bisnietos, de la que formamos parte la nutrida legión de nueras, yernos y nietos políticos, además de los hermanos de ellos ambos y sus familias, que también la integran. No es posible omitir en este recuento a doña Magda Ivanisovich, la madre de Aníbal, mujer excepcional cuyo

recuerdo excede esta memoria y que falleció a los 102 años, siendo ya tatarabuela; ni a los abuelos Ezequiel Zapiola y María Luisa Ahumada, entrañables y queridos miembros de esta casa hasta sus muertes. Ni a Malena D'Angelo, su sobrina, hija de Ricardo, que lo asistió como una hija más hasta el final, y a las tres hijas de ella, especialmente Pilar, la menor, a quien Aníbal quiso con especial preferencia. Es imposible evocar en esta memoria todos los vínculos, historias, ejemplos y anécdotas de esta peculiar familia que los tuvo como protagonistas.

Sólo una o dos memorias más, de índole personal. Muchas veces, para la Navidad, celebrada con religiosa y ruidosa alegría, en torno a un pesebre cuidadosa y laboriosamente armado por Aníbal y a una mesa abundante; o para los casamientos, cumpleaños y otros fastos, que siempre la ocasión era buena, la vieja casa de «Papi y Mami» reunió a toda esa pléyade de personajes de diversas generaciones y estilos, a los que se unían primos, cuñados, sobrinos y amigos, que eran variopintos y muchos, bajo la silenciosa, humilde y amorosa presidencia de Aníbal y Virginia, auténticos patriarcas de viejo cuño cristiano, como pocos hubo y, desgraciadamente, como menos hay en nuestros tiempos mezquinos.

Eduardo Allegri, uno de sus yernos, amigo suyo y padre de muchos de sus nietos y bisnietos, continuador de esa aventura fundacional, escribió, con motivo de su muerte, estas palabras que me atrevo a reproducir porque dan inteligente cuenta de la personalidad de Aníbal: «En este mundo, hay dos clases de personas. Por un lado, están los que no lo conocieron. Por otro, los que tuvimos –Dios sabrá por qué– el raro privilegio de saber que vivió entre nosotros uno de los últimos afables caballeros de lucidez y coraje que parió la Argentina, si acaso no fue el último».

Escribió uno de sus nietos, mi hijo, Federico Curutchet, resumiendo en síntesis poética algo que ya parcialmente he citado, en una admirable elegía en la que, de modo muy especial, destaca

su papel de paterfamilias fundador, a la par que amador y servidor de la Patria. Dijo, hablándole a él: «La familia, esa 'patria chica' que fundaste para que sea reflejo y esperanza de la Patria Grande de donde sos habitante. La Argentina, tu amor de héroe, tu Dulcinea, la ingrata tierra a la que sacrificaste tu conocimiento, tu honor y tu valía, a la que amaste sin respiro ni claudicación, a la que nos enseñaste a amar, por la que nos enseñaste que valía la pena sacrificarlo todo. La Iglesia, su doctrina, su culto, su vida, a la que conociste y te mantuviste fiel, con amor adulto, sin beaterías ni superficialidades, conociendo sus errores de origen humano y admirando y resaltando sus virtudes divinas».

Ése fue Aníbal, el fiel servidor de Dios y de la Patria, como el viejo Cide Amete, el Campeador.

Como fue pobre de bienes materiales, fue rico en muchas otras cosas, pero él estimó como su principal fortuna ésa, su familia. Una sucinta referencia a ella, como se ha hecho, no podía estar ausente en esta memoria escrita por quien, integrándola con amor y orgullo, puede dar testimonio veraz de esa predilección.

Pero Aníbal, además —y este 'además' no debe entenderse como una añadidura porque lo fue a la par y, sobre todo, como correspondía a un auténtico paterfamilias— fue un hombre político, en el más pleno y auténtico sentido de la palabra.

Fue un patriota cabal y la fundación de su familia fue, no sólo un acto de amor personal sino su consciente y principal acto de amor a la Patria, su primordial servicio.

Pero no el primero, ya que desde su juventud demostró su interés por el bien común, a cuyo beneficio no escatimó esfuerzos, militando sin claudicaciones hasta su muerte bajo las banderas y principios del Nacionalismo católico, del que jamás claudicó. Integró, en su adolescencia, y fue su jefe, la Unión Nacionalista de Estudiantes Secundarios, como alumno que fue del Colegio

Nacional Buenos Aires, del que egresó, y dirigió en ese grupo, en el año 1945, el primer número de la revista «Tacuara».

Ése fue el comienzo de una de las tantas facetas de su rica personalidad, desplegadas a lo largo de su vida en el servicio de la Patria. Desde entonces y hasta su muerte, colaboró con artículos, cartas, clases, conferencias y polémicas, como dice Hugo Esteva, «a cimentar y mantener viva la doctrina que lo hizo sentir en la verdad desde tan joven». Y lo hizo realmente de un modo maravilloso. Una intervención de Aníbal justificaba realmente la existencia de una revista, el dictado de un curso, un ciclo de conferencias... Y todo lo hacía con esa natural modestia del hidalgo, de la que hablé antes y a la que Hugo Esteva, cuya amistad también me honra, describe con tanto acierto en estas palabras, que le tomo prestadas: «Su natural humilde, tan sin pompa para un hombre que conocía tanto, daba particulares claridad y fluidez a su pensamiento lleno de datos, vivencias y lecturas».

Leyó y escribió mucho, persistentemente, hasta muy poco antes de su muerte. Leyó sin descanso, con fatiga, con verdadero esfuerzo en los tiempos últimos de su postración, porque nunca cejó en su afán de conocer la realidad, lo que pasaba, para interpretarla y para llegar así a conocer la verdad escondida en los entresijos de la historia y del tiempo. Su inteligencia, su excepcional y siempre inquieta inteligencia, no descansó hasta la muerte; e invariablemente la tuvo puesta en tensa vigilia hacia la verdad trascendente, que buscó y predicó sin descanso y con esa su peculiar humildad de maestro y de padre.

Fue abogado, se recibió de tal en la Universidad de Buenos Aires al poco tiempo de haberse casado, y como tal ejerció, primero como secretario de un Juzgado en Mendoza, a donde se trasladó con su mujer y su primera hija, Maca, mi mujer, y en donde vivió varios años y en donde nacieron cinco de sus hijos. Y luego, hasta su jubilación, en el Banco Hipotecario Nacional. Y desde entonces, con un breve paso por Hurlingham, vivió en

Bella Vista, en la Provincia de Buenos Aires, donde ya vivíamos nosotros y Masi Zapiola su cuñada, casada con Ignacio Anzoátegui, hijo de Braulio, talentoso como su padre y amigo entrañable, frecuentador él y su querida familia de esas inolvidables reuniones en la vieja casa de la calle Munzón, a las que hice referencia párrafos atrás, y de tantas otras en la Bella Vista de entonces, en la que el colegio Don Jaime, de otro gran amigo y maestro, Juan Carlos Montiel, brillaba como un faro seguro, a cuya lumbre se formaban nuestros hijos.

Juan Carlos, otro hombre irrepetible, fundador y director del Don Jaime, lo incorporó a Aníbal a su empresa, cuando él se retiró de sus funciones en el Banco Hipotecario. Y allí concurrió él, con su humilde disposición de servicio, como siempre, a tomar a su modesto cargo la biblioteca del Colegio, que dirigió, administró y enriqueció notablemente, hasta que el instituto cerró lamentablemente sus puertas. Son muchísimas las anécdotas que podrían contarse, y de las que podrían dar testimonio las innúmeras generaciones de alumnos que pasaron por esa biblioteca que paternalmente administraba Aníbal, desde niños de la escuela primaria hasta alumnos y alumnas (y hago la aclaración no por imitar al «todos y todas» del detestable lenguaje hodierno sino para destacar que el colegio era mixto) de los años superiores, sin excluir por cierto al cuerpo de profesores (*y profesoras*) que tenían en él a su mejor consejero y referente.

Como docente, enseñó en la Universidad Nacional de Cuyo, durante su estancia en Mendoza; y fue luego, durante varios años, profesor de historia en el Colegio Don Jaime y de Historia de las Ideas Políticas en la Escuela de Guerra de la Fuerza Aérea Argentina.

Cuando se lo convocó a la función pública acudió sin reparo al servicio del bien común. Fueron pocos años, desde 1971 hasta 1973, en los que, como Director Ejecutivo, se hizo cargo de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), editorial a la

que le dio brillo y relevancia, como nunca la había tenido ni la tuvo después. Fue expulsado por las hordas marxistas que ocuparon el poder con el mínimo Cámpora y se retiró entonces, sin rencor alguno, pese a que muchos de aquellos a quienes había favorecido lo despidieron con insultos y gritos. Sé que a todos perdonó y para con todos tuvo un juicio benévolo y magnánimo, como cabía a su persona.

Aníbal fue, más allá de sus actividades formales, un pensador proficuo que, como acertadamente dice Hugo Esteva en los párrafos de su memoria inédita, «... plasmó sus ideas sin una disciplina determinada, pero generosamente, cada vez que el Nacionalismo se lo requirió».

Y así fue, en muchísimas páginas y en muchísimas actividades del Nacionalismo en las que participó sin reservas. Cito textualmente un párrafo de Hugo que, creo, traza con elocuente brevedad un rasgo característico de Aníbal: «Siempre estuvo donde había que estar en la defensa de la Fe y de la patria. Siempre con absoluta naturalidad y como en segundo plano. Un plano que de ninguna manera correspondía a su saber ni a su talento». Y cito parcialmente otro «... colaborador incondicional y absolutamente desinteresado del intento por pelear con tanta antipatria...». Cabello, Patria Argentina, Centurión, entre tantas otras publicaciones nacionalistas y católicas, contaron con su contribución lúcida e incondicional. Hablo de las que recuerdo, en los últimos tiempos, y sé que son muchísimas más las que se han enriquecido con su participación.

Luis María Bandieri me escribió, con motivo de su muerte, estas bellas palabras que, por la fidelidad a su memoria, que une a la de mi padre, no quiero omitir: «Se nos fue un amigo entrañable, que junto con tu viejo mantendré en el recuerdo permanente: no se olvidan fácil la amistad, las largas sobremesas, los sabrosos comentarios y el natural decoro de las vidas ejemplares. Le escribía hace un momento a José (*José D'Angelo es mi cuñado, hijo*

varón mayor de Aníbal y patriota notable, cuya trayectoria excede también esta nota personal) que voy a extrañar tanto al sapiente Aníbal como al irónico Dan Yellow, y quizás en orden inverso». Porque no fueron ajenos a su sabiduría la ironía y el humor profundo que escondían tantos de sus escritos y comentarios.

Falta hablar de sus libros. Valiosísimos por cierto, aunque tal vez no sean ellos los que mejor describan el servicio de su inteligencia poderosa, ya que fue todo el curso de su vida el que brindó ese ejemplar obsequio a la causa de la verdad y del saber profundo de nuestra realidad contemporánea.

Porque, a mi juicio, Aníbal, más allá de la innegable riqueza de sus estudios y de su pluma, no fue un escritor, sino una inteligencia viviente, un maestro amigo, un sabedor, en el más amplio, generoso y pleno sentido de la palabra, adjetivo que a él cabía aplicársele por completo, y así con justicia lo consideraban un «sabio» quienes tuvieron el privilegio de conocerlo y tratarlo.

Sin embargo, escribió cosas notables. Ha de destacarse su *Aproximación a la Posmodernidad* (1988); una obra de particular relevancia, poco conocida por nuestros modernólogos contemporáneos, como lo es el *Diccionario Político* (2004), tan propio de su estilo, docente, erudito y, a la vez, accesible y sencillo, una obra de necesaria consulta muy poco consultada, por eso del olvido moderno de las buenas cosas.

Fernando Devoto o *la Ceguera de los progresistas* (2005) y otros; su prólogo y notas a *El país de Jauja*, del padre Castellani; y su notable estudio preliminar a *Sobrevivientes y recién llegados*, de Hilaire Belloc, acerca del cual escribió Eulogio López, en su periódico digital *Hispanidad*, el 1º de abril de 2005: «El libro viene precedido, y éste ha sido el mejor de mis descubrimientos, por un Estudio Preliminar del profesor Aníbal D'Angelo. Sinceramente, hacía mucho tiempo que no leía una descripción tan lúcida de este cambio de siglo y de milenio. Cien páginas sin desperdicio que me temo no encontraré en Europa».

Esa fue la inteligencia de Aníbal, una inteligencia lúcida, profunda, sin alardes, una sabiduría masculada, rumiada, serena que, cuando era requerida, brindaba con sencillez y claridad, capaz de ilustrar a los necios, convencer a los reacios y entusiasmar a los niños y a los amantes de la verdad, siempre sin innecesarias retóricas y con la humilde docencia de quien ejerce esa función eximia del maestro: *«contemplata allis tradere»*.

Tal vez sea conveniente terminar esta memoria, que podría extenderse sin límites, con la cita de aquella excepcional elegía que escribió uno de sus nietos, mi hijo Federico, a la que ya hice referencia en este escrito. Aquí la pongo, aunque querría haber puesto el texto íntegro de ella, porque describe de manera mucho más poética y auténtica lo que Aníbal significó para todos. Ésta es la cita:

«Y a medida que fuimos creciendo, siempre tu sombra paternal. Eras nuestro orgullo de sabiduría y nuestro ejemplo de humildad. Eras médico, enfermero, jardinero, confesor, sociólogo, consultor, profesor de matemáticas, química, historia, literatura, derecho y cuanta materia debíamos rendir. Entrar al ‘escritorio’, al que amabas y cuidabas como un santuario, pero que tu generosidad lo hacía una sala pública de consulta y charla. No había segundo que no se aprovechara para leer o escribir, siempre algo para los demás, porque todo lo que tuviste fue para compartir, para ponerlo gratuita y humildemente a disposición de todos».

Eso y mucho más, que no soy capaz de decir, fue Aníbal, mi amigo, mi padre, sin mengua alguna de mi padre, a quien espero encontrar, con él y con toda nuestra estirpe, en la Patria, aquella del Cielo hacia la que vamos, en unión entrañable con ésta terrestre en la que militamos quienes aún vivimos en la expectante vigilia.

Aníbal, padre, camarada y amigo: ¡Presente!

INTERCAMBIOS

Sapientia, fascículo 235; año LXX

Humanitas, nnº 74, 75; año XIX

Gladius, nnº 88, 89, 90; año 29 y 30

Yachay, nº 57-58, año 30, junio-diciembre, 2013

Revista Teología, tomo L, nº 113, abril 2014

NOTICIAS

REUNIÓN DE FORMACIÓN PARA FORMADORES

Señalan nuestras Constituciones: “Tendremos un especial cuidado en la preparación y elección de los responsables de la formación, pues de ellos dependerá el futuro del Instituto (...) Por eso se hace necesaria la formación de los formadores, de hombres con discernimiento propio y caudalosos de espíritu” (268).

En vistas de este objetivo y, más puntualmente, para llevar a la práctica los lineamientos, fruto de la Conferencia general realizada en Roma el año 2013, se llevó a cabo la reunión de formación para formadores en nuestra Casa de Formación Mayor los días 2, y 4 de marzo. De ella participaron los formadores de dicha Casa, el rector de la Casa de Formación Menor y miembros del monasterio del Verbo Encarnado y de la parroquia San Maximiliano Kolbe.

TANDAS DE EJERCICIOS ESPIRITUALES EN SEMANA SANTA

«Queremos imitar al Verbo Encarnado también en su retiro de 40 días, para vencernos a nosotros mismos y ordenar la propia vida según Dios¹». Este ideal señalado por nuestro Directorio de Espiritualidad y recordado en el Directorio de Ejercicios Espirituales es precisamente la meta buscada en los ejercicios ignacianos que anualmente realizamos.

Por otra parte, hacerlos durante la Semana Santa es un modo de vivir en profundidad estos días, ya que nos permite acompañar cada paso de la Pasión del Señor con las meditaciones y contemplaciones que San Ignacio propone para esos momentos. Así, lo

¹ Cfr. *Directorio de Espiritualidad* [104 y 105].

NOTICIAS

que la Iglesia celebra en la liturgia, el ejercitante lo vive en la realidad de la contemplación.

Como todos los años, por gracia de Dios, pudieron predicarse Ejercicios en nuestras casas religiosas y 5 tandas para laicos. Pero a diferencia de los años anteriores, este año se pudieron hacer por primera vez Ejercicios Espirituales de 8 días, tanto en la Casa de Formación Mayor como en el Convento “Santa Catalina”, ciertamente con mucho fruto.

Las tandas, predicadores y cantidad de ejercitantes fueron las siguientes:

- **Casa de Formación Mayor:** predicado por el P. Pablo Rossi a 65 seminaristas.
- **Casa de Formación Menor «San Juan Apóstol»:** predicados por el P. Germán García a 20 seminaristas menores y laicos.
- **Convento «Santa Catalina de Siena»:** predicados por el P. Fernando Vicchi ayudado por el P. Daniel Cima, a 65 religiosas.
- **Aspirantado «Beata Laura Vicuña»:** predicados por el P. Gustavo Domenech a 20 aspirantes.
- **Tanda larga para varones laicos** (en el Nihuil): predicados por el P. José Vicchi a 14 hombres.
- **Tanda corta para varones laicos** (en el Bachillerato Humanista “Alfredo R. Bufano”): predicados por el P.

Sergio Larumbe, ayudado por el P. Dino Sallei a 34 hombres.

- **Tanda larga para mujeres laicas** (en el Noviciado “San José”): predicados por el P. Marcelo Cano a 45 mujeres.
- **Tanda corta para mujeres laicas** (en el Colegio “Isabel la Católica”): predicados por el P. Martín Juillerat a 56 mujeres.
- **En Salta:** predicados por el P. Gabriel Barros a 18 varones.

En total los participantes de los ejercicios de Semana Santa de este año fueron aproximadamente 332. Damos gracias a Dios por este don tan especial, experimentando lo que decía S.S. Pío XII: «Los Ejercicios de San Ignacio serán siempre uno de los medicamentos más eficaces para la regeneración espiritual del mundo y para su recta ordenación»².

FIESTA DE NUESTRA SEÑORA DE LUJÁN

Desde el año 2011, por elección de los miembros de Nuestra Familia Religiosa y por decreto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos tenemos a la Inmaculada y Pura Concepción de Luján como Patrona principal del IVE y de las SSVM. Por eso su día es celebrado con especial solemnidad.

El viernes 8 por la tarde se celebró la Santa Misa con todos los miembros de la Familia Religiosa en la Iglesia de la Casa de Formación Mayor. En esta oportunidad, muchos religiosos renovaron

² Pío XII, *Discurso* del 24/10/1948.

sus votos temporales. Además el P. Alejandro Cunietti recibió su hábito monástico.

Luego festejamos con los miembros del IVE disfrutando de las tradicionales pizzas de los viernes y del también tradicional pero siempre renovado fogón.

IV CAPÍTULO PROVINCIAL Y JORNADAS DE ACTUALIZACIÓN TEOLÓGICA

Desde el 11 al 15 de mayo se realizó el IV Capítulo Provincial de la Provincia “Nuestra Señora de Luján” de nuestro Instituto. El mismo estuvo centrado en la Vida religiosa, haciéndose eco de la celebración del Año de la Vida Consagrada, promulgado por el Papa Francisco, con motivo del 50º aniversario de la publicación del decreto *Perfectae Caritatis*, sobre la renovación de la Vida Consagrada, del Concilio Vaticano II. Por gracia de Dios, pudieron participar casi todos los sacerdotes de la Provincia, lo cual supuso un gran esfuerzo por parte de ellos, especialmente de los que están en lugares más alejados.

El Capítulo inició el lunes 11 con la Santa Misa presidida por S.E.R. Mons. Eduardo M. Taussig, en la que confirió el ministerio del acolitado a tres seminaristas. En el transcurso del Capítulo se trataron varios temas referidos a la vida consagrada y a los diversos apostolados propios del Instituto. Además fue ocasión para que todos conocieran más en detalle los apostolados que realiza cada una de las comunidades de la Provincia.

También durante esta semana se tuvieron las Jornadas de Actualización Teológica, con una serie de conferencias que el P. Miguel Ángel Fuentes daba a los Padres Capitulares y demás religiosos perpetuos durante la tarde. Sus exposiciones tenían como finalidad complementar la formación permanente sobre la doctrina

del matrimonio, especialmente teniendo en cuenta las nuevas ideas difundidas últimamente sobre temas relacionados, que en varios puntos contradicen la doctrina católica elemental. Todo en vistas al Sínodo por el matrimonio y la familia.

Fueron días de mucho trabajo y de intensa vida comunitaria, puesto que es siempre motivo de alegría poder encontrarse todos los religiosos que de ordinario trabajan cada uno en su lugar por la salvación de las almas.

VISITA DEL DR. DARKO SUSTERSIC

El miércoles por la mañana recibimos la visita del Dr. Bozidar Darko Sustersic, doctor en Historia del Arte, quien fue profesor en la UBA durante muchos años, investigador del CONICET y miembro de otros Institutos. Es director del Instituto de la Teoría e Historia del Arte de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Pero además, es un gran amigo del P. Buela y de nuestra Familia Religiosa. El Dr. Sustersic es de origen esloveno, a los ocho años huyó junto a su familia de la ex Yugoslavia y se radicó tres años en Italia, hasta que su familia decidió alojarse finalmente en Argentina. Conoce a nuestro fundador desde que era párroco en la Diócesis de San Martín, en Buenos Aires y siempre le ha tenido mucho afecto. Como fuera invitado a San Rafael para dictar un curso en la Catedral, aprovechó la oportunidad para visitar nuestro Seminario y el Estudiantado de las Servidoras del Señor y de la Virgen de Matará.

Pudo hablarnos de su reciente viaje por Europa, deteniéndose particularmente en su visita a la Basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, diseñada por Antonio Gaudí. Este templo es para él una de las más grandes obras de la arquitectura cristiana y un testimonio patente del bien y de los valores que la civilización occidental puede seguir dando al mundo. Los días 27, 28 y 29 de mayo dictó

NOTICIAS

en el salón de la Catedral el Curso de “El Arte Guaraní”. El mismo viernes 29 de mayo dio una conferencias síntesis.

RECENSIONES

GREGORIO DI NISSA,

Omellie sulle beatitudini

LAWRENCE LOVASIK

El poder oculto de la amabilidad

MELVIN S. ARRINGTON, JR.

The Seven Riddles of Life: Answered by Fulton J. Sheen

FULTON J. SHEEN

Way to inner peace

MARÍA ENCARNACIÓN GONZÁLEZ RODRÍGUEZ

Los doce obispos mártires del siglo XX en España

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE

Mártires del siglo XX en España. 11 santos y 1512 beatos

SECRETARÍA GENERAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL
ESPAÑOLA – OFICINA PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS

11 santos y 1512 beatos. Álbum

MIGUEL CRUZ

Una Biblia para mis ahijados

GREGORIO DI NISSA,
Omēlie sulle beatitudini

Paoline, Milano 2011, pp. 401,
Traducción italiana, introducción
y notas de la Dra. Chiara
Somenzi.

1) El libro consta de dos partes. En la primera la traductora italiana presenta la figura de s. Gregorio de Nisa: su vida (pp. 9-20); sus obras (pp. 20-27); su método exegético (pp. 27-32); trata luego en particular las Homilías sobre las bienaventuranzas, vistas por s. Gregorio como escalones por los cuales se sube a Dios («ascensión por grados» pp. 33-39), para ser verdaderos discípulos y recibir el bautismo (pp. 39-53) ya que estas homilías estaban destinadas a los catecúmenos. La traductora (Chiara Somenzi) propone algunas fechas probables de la redacción de esta obra (año 375 o 379, pp. 53-57).

Esta parte introductoria se concluye con una presentación de las características de s. Gregorio en la explicación de las bienaventuranzas, señalando algunas expresiones típicas del santo (plenitud, saciedad, la imagen, virtud que hace resplandecer la imagen, el vicio que deforma la imagen de Dios en el hombre) y el modo propio de explicarlas: búsqueda del tesoro

(riqueza-pobreza, pp. 58-65); la mansedumbre (pp. 65-73); las personas sensibles ante el dolor del prójimo (pp. 73-78); el apetito, la saciedad, la plenitud (pp. 78-85); la misericordia (pp. 85-93); la pureza del corazón necesaria para ver a Dios (pp. 93-104); verdadera noción de paz (pp. 104-108); la causa final de las bienaventuranzas (pp. 108-116). Finalmente la traductora ofrece la bibliografía usada y las distintas ediciones y traducciones existentes de las obras de s. Gregorio (pp. 119-125).

La segunda parte consta del texto griego de las Homilías comentando las bienaventuranzas según el Evangelio de san Mateo (5, 3-12), con la traducción italiana en páginas enfrentadas (pp. 127-375). En cada página se encuentran numerosas notas aclaratorias de diverso tipo: algunas son citas bíblicas explícitas o implícitas usadas por s. Gregorio, otras aclaran expresiones del autor con breves textos extraídos de otras obras suyas, permitiendo de ese modo aclarar mejor el sentido que el santo les da; otras hacen referencia a palabras o expresiones, usadas o presupuestas en la explicación de s. Gregorio (normalmente sacadas de Platón, Aristóteles, Sófocles) y la comparación con otros autores,

principalmente Gregorio Nacianzeno, Orígenes, Basilio, Clemente alejandrino, etc.

El libro incluye un índice escriturístico (pp. 379-384), de nombres (pp. 385-390) y un breve pero interesante índice analítico de expresiones usadas por s. Gregorio indicando las notas explicativas a pie de página (pp. 391-396) y finalmente un detallado índice general (pp. 397-401).

2) Chiara Somenzi, quien ha preparado esta publicación (traducción, introducción y notas) es doctora en ciencias religiosas y titular de la cátedra de italiano y latín en el Liceo científico «G. Aselli» de Cremona (Italia). Desde el 2008 trabaja en el Departamento de ciencias religiosas de la Universidad Católica «Sacro Cuore» de Milán, y se ocupa de la literatura cristiana antigua latina y griega, particularmente del siglo IV (san Ambrosio y los Padres Capadocios). En 2005 publicó con L. F. Pizzolato: *I sette fratelli Maccabei nella chiesa anticha d'Occidente*.

3) Destacamos algunos puntos salientes de la obra. Los textos o palabras entre corchetes cuadros («[]») no aparecen en el texto de s. Gregorio. Las Homilias (*Om I-VIII*) están divididas en números para facilitar la lectura (2, 3, etc.),

y las páginas corresponden a la presente edición (p. 139).

a) *Gregorio y sus Homilias sobre las bienaventuranzas*. Gregorio de Nisa perteneció a una familia de santos: era hermano menor de san Basilio Magno y de santa Macrina. Conocía la retórica y las ciencias naturales, astronomía y medicina. En el 371 es nombrado obispo de Nisa (en Capadocia, ahora Turquía). Entre sus obras exegéticas figuran estas Homilias sobre las bienaventuranzas dirigidas principalmente a quienes se preparaban al bautismo. En su exégesis del texto de *Mateo* (5, 3-10) subraya su contenido teológico y espiritual. Hay un aspecto importante: el orden de las bienaventuranzas, es el orden de las virtudes en nuestro caminar hacia Dios. Las bienaventuranzas son como los escalones. Ya al inicio Gregorio indica el corazón de la cuestión: el fin de la vida según la virtud es la semejanza con Dios. Pero ¿cómo puede el hombre imitar lo que es imposible y sin corrupción? La primera etapa de la vida virtuosa es la imitación de la pobreza voluntaria (humildad) de Cristo (primera bienaventuranza), así la imitación de Dios se convierte en imitación de Cristo. La mansedumbre evangélica consiste en la armonía-equilibrio de las pasiones (segunda bienaventuranza). El llanto beato es

la nostalgia del estado original (tercera bienaventuranza). Dios es misericordioso, el hombre asemeja a Dios cuando tiene misericordia de las miserias de su prójimo y de sus propias miserias (cuarta bienaventuranza). La sed de justicia es la búsqueda de la voluntad de Dios que quiere nuestra salvación (quinta bienaventuranza). La religión natural es inadecuada, insuficiente, el hombre es impotente para conocer la divinidad, pero puede descubrir la imagen de Dios que lleva en sí, para eso necesita la purificación (sexta bienaventuranza). Al hombre que no puede trascender los límites naturales se le hace una promesa inaudita: el ser llamado hijo de Dios (séptima bienaventuranza). La persecución es comparada a una competencia del ámbito deportivo, como la carrera de la fe (octava bienaventuranza).

b) *El hombre como imagen de Dios y la purificación.* El tema de la imagen (*eikōn*) es central en Gregorio. El hombre ha sido creado a imagen de Dios, por medio de las bienaventuranzas se realiza una asimilación a Dios por la cual se retorna a la imagen originaria. Así cuando el corazón se ha purificado, el hombre puede ver a Dios en sí mismo (es el sentido de «conócete a ti mismo») pues así como a través de un espejo limpio se vuelve a ver la

imagen de Dios impresa en nosotros en el acto de la creación y que se hizo irreconocible por el pecado. Veamos algunos textos de s. Gregorio: «porque aquel que ha plasmado al hombre *lo hizo a imagen de Dios* [cfr. *Gen* 1, 26-27], en segundo lugar debería ser dicho bienaventurado quien ha llegado a ser... una participación de la real bienaventuranza. En efecto, en el caso de la forma armoniosa del cuerpo, la belleza originaria está en la figura viviente de carne y hueso, y después viene como segunda aquella que la reproduce en la imagen. Del mismo modo también la naturaleza humana, siendo imagen de la bienaventuranza trascendente, tiene también ella los trazos de la belleza perfecta, en la medida en que muestre en ella las características propias de la bienaventuranza. Pero desde el momento en que la mancha del pecado ensució la belleza presente en la imagen, viene aquel que nos lava con su propia agua, en aquella que es *viva* y que *salta hasta la vida eterna* [*Jn* 4, 10. 14], de tal modo que nosotros, quitada la suciedad que deriva del pecado, de nuevo fuésemos restablecidos en la forma de la bienaventuranza» (*Om* I, 3; p. 139 ss.).

Continuando con la comparación, así como un artista arregla

los detalles de una pintura (cabellos, ojos, rostro) «y todos cuantos los elementos singulares que en su conjunto dan como resultado la forma bella. Así igualmente aquel que de nuevo traza la imagen de nuestra alma a imitación de *aquel que sólo es beato* [1Tim 6, 15] delineará uno a uno en su discurso [de la montaña] los elementos que miran al conjunto de la bienaventuranza y por eso dice al inicio: *bienaventurados los pobres de espíritu, pues de ellos es el reino de los cielos*» (Om I, 3; p. 141). Así la asimilación o semejanza con Dios se realiza a través del retorno a la imagen originaria sobre la cual se fundamenta la participación del hombre a la naturaleza divina.

La naturaleza creada por Dios es buena: «aquel que *hizo al hombre a su imagen* [cfr. Gen 1, 26-27] puso en la naturaleza de su creatura el origen de todas las cosas buenas de modo que ningún bien debiese ser introducido desde el exterior, sino que fuese dentro de nuestra naturaleza como una despensa interna [*tameion* = despensa, tesoro, la habitación interior: Mt 6, 6]» (Om V, 5; p. 267 ss.).

Es claro en san Gregorio que bienaventurado es sólo Dios: «Lo que se dice bienaventurado en el verdadero sentido del término es el ser mismo de Dios. En efecto

cualquiera sea la realidad que supongamos que él sea, la bienaventuranza es la vida pura [*akēratos*, sin mezcla, haciendo referencia a la simplicidad divina], el bien inefable e incomprensible, la belleza indescriptible, la gracia perfecta, la sabiduría, y el poder [cfr. 1Cor 1, 24], la luz verdadera [cfr. Jn 1, 9; 1Jn 2, 8], la fuente [cfr. Jn 4, 14] de toda bondad, la autoridad que trasciende el universo, la sola realidad amable, el ser inmutable, el exultar sin fin, la eterna alegría respecto a la cual alguien, aun cuando diga todo lo que está en su posibilidad, no dice nada que le sea digno. En efecto el intelecto no alcanza el ser, y si apenas alcanzamos a concebir sobre él algo de los pensamientos más sublimes, lo que se ha concebido no puede ser expresado por ninguna palabra» (Om I, 3; p. 137 ss.). El hombre llegará a ser bienaventurado «por participación»: por «participación de la real bienaventuranza» (Om I, 3; p. 139); «a los hombres corresponde la participación de la bienaventuranza a través de la asimilación a Dios» (Om I, 5, p. 145); «la bienaventuranza pertenece a Dios según verdad... por eso participar de las bienaventuranzas no es otra cosa sino tener parte a la divinidad, hacia la cual nos hace subir el Señor a través de sus palabras» (Om V, 1, p. 256 s.).

San Gregorio describe cómo los pecados y las pasiones desordenadas van deturpando la imagen de Dios en el hombre: «Lo que fue una vez elevado ha sido abajado, lo que ha sido hecho según la imagen de aquel que es celestial [1Cor 15, 49] ha sido reducido a tierra, lo que una vez fue puesto para reinar ahora ha sido hecho esclavo, lo que fue creado para la inmortalidad ha sido destruido por la muerte, lo que vivía en la delicia del paraíso ha sido exiliado en esta tierra de enfermedad y fatiga, lo que era la imposibilidad congénita ahora en su lugar se ha puesto esta vida pasible y mortal, lo que era independiente y capaz de autodeterminación ahora está dominado por tales males y tan grandes que no es fácil ni siquiera tener el control de nuestros tiranos. En efecto cada una de las pasiones que están en nosotros, toda vez que nos vence, se convierte en patrona de lo ha sido hecho esclavo y, al modo de un tirano, se adueña de la acrópolis del alma, hace el mal a lo que le está sometido, sirviéndose de nuestros razonamientos como sicarios para su propósito: así la ira, así el miedo, la vileza, la insolencia, la falta de piedad, la dureza, la envidia, la adulación, el rencor y la insensibilidad, y todas las pasiones que se conciben en nosotros en el extremo opuesto

[es decir la virtud] constituyen una escuadra de tiranos y de padrones que, imponiendo la propia fuerza, sujetan al alma como un prisionero de guerra» (*Om* III, 5, 4; p. 211 ss.). La imagen del alma como una fortaleza viene de Platón, como también la de las pasiones como tiranos. En el Nuevo Testamento la expresión usada es *esclavos del pecado* (*Jn* 8, 34; *Rom* 6, 17. 20; 16, 18).

El mal moral, el pecado, no subsiste por sí sino que es fruto de una elección: «la inclinación al mal sucede sin una intervención desde el exterior de alguna fuerza que obligue, sino que el mal tiene consistencia en el momento en el cual es elegido, por eso [el mal] se genera cuando nosotros lo elegimos, fuera de la elección no se da que el mal exista de por sí, con una subsistencia propia. De allí se demuestra con claridad el poder de autonomía y de autodeterminación que el Señor de la naturaleza ha construido en la naturaleza de los hombres, del hecho que todo depende de nuestra elección, sea el bien, sea el mal, y que el juicio divino, el cual con veredicto imparcial y justo sigue lo que es fruto de nuestra decisión, asigna a cada uno lo que cada uno ha preparado en sí mismo, *a los que*, como dice el Apóstol, *por la perseverancia en el bien busquen gloria, honor: la vida*

eterna; mas a los rebeldes indóciles a la verdad y dóciles a la injusticia: cólera e indignación» (Om V, 5; p. 269). San Gregorio vuelve aquí a usar la imagen del espejo: «como los espejos fieles muestran los reflejos de los rostros tales como son, alegres para las personas alegres, tristes para las personas descontentas, y nadie acusaría a la naturaleza del espejo si apareciese sombría la imagen refleja de quien se espeja con el rostro marchito por la tristeza, así también el justo juicio de Dios asume la forma idéntica a nuestros hábitos, dándonos en cambio de su parte exactamente lo que viene de nuestra parte» (Om V, 5; p. 271)

Para san Gregorio la purificación no es como en Plotino fuga que el alma hace del cuerpo que le impide conocer el bien, sino es sobre todo exclusión del mal, exclusión de la mala intención, y exclusión de la mala elección que preceden la acción. No se trata de conocer el bien, sino que se requiere una búsqueda fundamental del bien, por eso se subraya el rol de la libre elección como elemento que hace al hombre capaz de alcanzar esta purificación. Así el resultado de la purificación no es la huida de sí y la nulificación del hombre en lo divino como se presenta en el éxtasis plotiniano, sino una vida mo-

delada según la imagen divina presente en el hombre: «aquel que ha purificado el propio corazón de toda disposición que inclina a las pasiones, ve en la propia belleza la imagen de la naturaleza divina... En efecto Dios ha impreso en su constitución las imágenes que imitan los bienes de su propia naturaleza, como si hubiese impreso en su cera la forma de una incisión. Pero el vicio, derramado sobre la impronta que reproduce la forma divina, te ha inutilizado el bien, escondido bajo los torpes resentimientos. Por tanto, si has lavado de nuevo, la suciedad que había sido plasmada sobre tu corazón, asumiendo con cuidado tu conducta de vida, volverá a resplandecer en ti la belleza de la semejanza con Dios. Como sucede con el fuego, cuando por medio de una piedra para afilar se limpia de la herrumbre, lo que hace poco era oscuridad reluce por sí, brillando al sol, y envía rayos, de modo que el hombre interior [cfr. *Rom* 7, 22; *2Cor* 4, 16; *Ef* 3, 16], al cual el Señor llama *corazón* [cfr. *Mt* 5, 8] cuando haya limpiado totalmente la suciedad del color de la herrumbre... resplandecerá la semejanza con el modelo originario y será bueno... Por eso cuando tu pensamiento no se ha mezclado con ningún mal, está libre de las

pasiones y separado de toda fealdad, tú eres beato por tu vista aguda, pues, habiéndote hecho puro, has comprendido lo que no es visible a quienes no se han hecho puros, y, quitada la tiniebla material de los ojos del alma, en la pura luminosidad del corazón ves con claridad la visión feliz. Y esta ¿qué es? La pureza, la santificación, la simplicidad, todas las realidades de este tipo son reflejos luminosos de la naturaleza divina, a través de las cuales se ve a Dios» (Om VI, 4; pp. 303-307).

En la conclusión de la Homilía VI, s. Gregorio sintetiza su pensamiento: «en efecto si *los puros de corazón* son *bienaventurados*, son dignos de compasión quienes tienen la mente sucia, porque miran el rostro del Adversario [cfr. 2Ts 2, 4, el diablo]. Y si es la impronta misma de Dios la que se imprime en la vida que es según virtud, es claro que la vida viciosa se convierte en forma y rostro del Adversario. Pero si, en base a la variedad de los aspectos que le atribuimos, Dios es llamado con cada uno de los conceptos de bien, luz, vida e inmortalidad, y de todo cuanto entra en este tipo de cosas [los nombres divinos], totalmente opuesto el inventor del vicio, será llamado en modo contrario a cada uno de estas: tinieblas, muerte y corrupción y cuanto pertenece a

esta misma especie y orden de ideas. Por tanto, como el vicio y la vida según la virtud toman forma, pues, en base a nuestra libertad de elección, se pone delante nuestro la facultad de ir hacia la una o hacia la otra, huyamos de la forma del diablo, alejemos de nosotros la máscara del mal, asumamos la imagen divina, seamos puros de corazón para poder ser felices, formando en nosotros la imagen divina a través de una conducta pura, en Cristo Jesús nuestro Señor, *a quien sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén* [Ap 1, 6]» (Om VI, 6; p. 317 ss.)

Es curioso que U. von Balthasar, quien afirma seguir a S. Gregorio di Nisa («es por la libertad que el hombre es igual a Dios» PG 46, 523 a), sitúe en la libertad el trazo fundamental de la iconicidad que une el hombre a Dios, ya que la libertad humana que es finita se hace inteligible solo a la luz de la libertad infinita de Dios, cfr. *Teodrammatica*, tr. it., Milan 1982, 192-193. 373: «la decisiva semejanza con Dios de la creatura consiste en su *autoxousin* (auto-determinación), en el reverbero creado de la libertad increada». Sin embargo, como hemos visto en los textos, para san Gregorio de Nisa la imagen está en el alma, que se ensucia cuando el hombre elige el mal, el vicio, y resplandece con la

virtud. U. von Balthasar no solo se separa en esto de san Gregorio de Nisa a quien declara seguir, sino también se aleja de los textos del Vaticano II, el cual parece indicar como fundamento último de la imagen las potencias de inteligencia y voluntad, las dos facultades que confluyen en el acto libre, mientras que: «la verdadera libertad, es signo eminente de la imagen divina» (*Gaudium et spes*, 17: «*vera autem libertas eximium est divinae imaginis in homine signum*»). Así la libertad es «signo» de la imagen, pero no la imagen. En un texto precedente el Concilio afirmaba que el hombre es imagen «con capacidad de conocer y amar a su Creador» (*Gaudium et spes*, 12: «*ad imaginem Dei creatum esse, capacem suum Creatorem conoscendi et amandi*»), la «imagen» se encuentra en su alma espiritual que posee la capacidad de conocer y amar a Dios. También los textos de santo Tomás parecen estar en perfecta armonía con los de san Gregorio de Nisa y el Vaticano II, cfr. *STh* 1, 93: «el hombre según su naturaleza intelectual se dice hecho a imagen de Dios, el grado máximo de esta imagen lo alcanzará cuando pueda, según su naturaleza intelectual, imitar al máximo a Dios. Ahora bien la naturaleza intelectual imita al máximo a Dios

en cuanto a esto: que Dios se entiende y se ama a sí mismo. De allí que la imagen de Dios en el hombre se pueda considerar de triple modo: 1º) Un modo, según que el hombre tiene la aptitud natural para conocer y amar a Dios, y esta aptitud consiste en la naturaleza misma de la mente, que es común a todos los hombres. 2º) Otro modo, según que el hombre conozca y ame a Dios en acto o en hábito, aunque de modo imperfecto, y esta es la imagen por la conformidad de la gracia. 3º) El tercer modo, según el cual el hombre conoce y ama a Dios perfectamente en acto, y así se da la imagen según la semejanza de la gloria. Por eso la Glosa comentando el Salmo: *Oh Señor, ha sido impresa en nosotros la luz de tu rostro* (4, 7), distingue tres imágenes: la de la creación, la de la nueva creación [redención] y la de semejanza. La primera se encuentra en todos los hombres; la segunda sólo en los justos; la tercera sólo en los bienaventurados» [cfr. *1Jn* 3, 2: *seremos semejantes a Él porque lo veremos así como Él es*] (*STh* 1, 93, 4).

c) *Bienaventuranzas como «propio» del discípulo de Cristo.* Las bienaventuranzas se presentan como imitación de Cristo. Veamos algunos textos: «Propio porque la pasión de la soberbia está radicada en

cualquiera que participa de la naturaleza humana, el Señor inicia las *bienaventuranzas*, como expulsando de nuestro carácter aquello con lo cual tuvieron inicio los males: la soberbia. De este modo, en la medida en que, haciendo elección de la pobreza, nos hacemos semejantes a Él, lo más que podemos, obteniendo también la participación a la bienaventuranza. – *Tened en vosotros los mismos sentimientos de Cristo, el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; sino que se humilló a sí mismo asumiendo la forma de siervo* [Flp 2,5-7]. ¿Qué hay más pobre para Dios que la *forma de siervo*? ¿Qué hay de más humilde para el rey de cuanto existe que compartir voluntariamente nuestra pobre naturaleza [cfr. 2Cor 8, 9]? *El Rey de reyes y Señor de señores* [1Tim 6, 15] voluntariamente se reviste de la forma de esclavitud; el juez del universo se sujeta al tributo debido a quienes ejercitan el poder [cfr. Mt 22, 15-22]; el Dueño de la entera creación se aloja en una gruta; Aquel que abraza el universo no encuentra lugar en el albergue, sino que es puesto en un pesebre de animales irracionales [cfr. Lc 2, 7]; Aquel que es puro y sin mancha acoge la suciedad de la naturaleza humana y, pasando a través de todas nues-

tras pobreza, llega incluso a experimentar la muerte [cfr. Flp 2, 8]. – Mirad la medida de su pobreza voluntaria: la vida gusta la muerte; el juez es conducido al juicio; el Señor de la vida del universo queda sometido a la decisión del juez; el rey de todo el ejército celestial no aleja las manos de sus verdugos. Este modelo – así lo afirma Él – debe indicarte la medida de la humildad [cfr. Gv 13, 15] » (Om I, 5, p. 147 s.).

Al explicar la bienaventuranza de quienes tienen sed de la justicia, dice: «Si Jesús ha tenido hambre, el hambre sería [fuente de] felicidad, en cuanto ella obra en nosotros a imitación de Cristo. Por tanto si logramos conocer aquello de lo cual el Señor ha tenido hambre, ciertamente conoceremos el significado de la bienaventuranza que ahora estamos considerando. – ¿Cuál ha sido el alimento que Jesús no se avergonzaba de desear? Dice a los discípulos después del diálogo con la samaritana: *mi comida es hacer la voluntad* de mi Padre (Jn 4, 34). La voluntad del Padre es clara pues: *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad* (1Tim 2, 4). Por eso si Él desea nuestra salvación, y su alimento es nuestra vida, ya hemos logrado aquello que debemos hacer para tener una disposición

como la suya. ¿Qué es lo que tenemos que desear? Debemos tener hambre de nuestra salvación, debemos tener sed de la voluntad de Dios que consiste en nuestra salvación» (*Om IV*, 4, p. 237).

Terminamos esta recensión con dos textos, uno de Benedicto XVI, el otro las últimas palabras con las cuales san Gregorio concluye sus homilías, y que constituyen una invitación a su lectura.

«Ante todo Gregorio de Nisa manifiesta una concepción muy elevada de la dignidad del hombre. El fin del hombre, como dice el santo Obispo, es el de hacernos semejantes a Dios, y este fin lo alcanzamos ante todo a través del amor, el conocimiento y la práctica de las virtudes que son “rayos luminosos que descienden de la naturaleza divina” (*Beatitudines* 6), en un movimiento perpetuo de adhesión al bien, así como quien corre hacia adelante» (*Audiencia general*, 5 set. 2007).

«¿Qué cosa se obtiene? ¿Cuál es el premio? ¿Cuál es la corona [cfr. *2Tim* 4, 8; 2, 5]? Me parece que cada una de las cosas esperadas no es otra cosa que el Señor mismo. Él mismo es el director de la carrera de los atletas y la corona de los vencedores [entre las funciones del director estaba la de dar el premio a los vencedores]; Él es

quien distribuye su herencia [cfr. *Col* 1, 20; *Rom* 8, 17], Él es la herencia; Él es la parte mejor [cfr. *Lc* 10, 42]; Él es quien te hace don de su parte: Él es quien te enriquece, Él es la riqueza [cfr. *Rom* 9, 23; 11, 33; *Ef* 1, 18]; Él es quien te indica dónde está el tesoro, y Él mismo se convierte en tesoro [cfr. *Mt* 13, 44]; Él es quien te impulsa a desear la perla preciosa y que se pone en venta por ti que haces el negocio [cfr. *Mt* 13, 45-46]. – Por tanto, para adquirir aquellas cosas debemos separarnos de estas, como cuando cambiamos en el mercado lo que tenemos por aquello que no tenemos. Por tanto no nos aflija el ser perseguidos, más bien alegrémonos, pues a través de ser despojados de lo que es precioso en la tierra, somos llevados al bien celestial, según lo que ha prometido *bienaventurados los perseguidos por su causa, porque de ellos es el reino de los cielos* [*Mt* 5, 10], por la gracia de nuestro Señor Jesucristo, pues a Él le corresponde *la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amen* [*Ap* 1, 6] » (*Om VIII*, 6, p. 375).

P. Dr. Marcelo Lattanzio

LAWRENCE LOVASIK

El poder oculto de la amabilidad

Patmos. Libros de Espiritualidad.

Ediciones Rialp, Madrid 2014,

288 pp.

El Autor, Lawrence Lovasik (1913-1986), fue un sacerdote religioso americano, hijo de padres eslovacos. Después de su ordenación sacerdotal en 1938 desarrolló su labor misionera en zonas industriales del carbón y del acero en EE.UU. En 1955 fundó la congregación de las hermanas del Divino Espíritu con el fin de contribuir a la educación escolar y catequética y a la asistencia social. Además de dedicar mucho tiempo a la predicación de retiros, publicó libros y artículos.

La obra en cuestión es una traducción al español del original inglés publicado en 1962 con el título «The Hidden Power of Kindness», y republicado con correcciones en 1999 por Sophia Institute Press.

El objetivo del libro es explicar la virtud de la amabilidad y dar consejos prácticos de cómo ponerla en práctica. El mismo A. dice en el prólogo: «vale la pena que te detengas un momento y te tomes la molestia de entender el verdadero significado de esta virtud, porque

es más fácil practicar lo que se conoce bien» (p. 9). Y agrega: «no hay amabilidad más auténtica que la inspirada por la gracia de Dios en el perfecto cumplimiento de su principal mandato “la ley regia de la caridad”. Estos capítulos acerca de la amabilidad constituyen un sencillo intento de explicar esta ley» (p. 9).

Al prólogo siguen tres partes:

- Primera parte: «Adquiere una actitud amable» (pp. 11-158). Aquí el A. trata los fundamentos de la amabilidad: es un don de Dios, Cristo es el modelo a imitar, es contagiosa, ayuda a las necesidades de nuestro prójimo, implica renuncia al propio yo, da felicidad y paz. También da algunos consejos que ayudan a adquirir dicha virtud, entre ellos: evitar toda avaricia, controlar la ira desordenada, aprender a llevar con paciencia las ofensas de los demás y fundamentar los propios pensamientos en la verdad.

- Segunda parte: «Aprende a hablar con amabilidad» (pp. 159-232). Se mencionan aspectos referidos a la caridad en las palabras, como ser: decir la verdad, evitar la mentira, aprender a hablar con amabilidad, corregir amablemente a los demás y descubrir las bondades de las palabras amables.

- Tercera parte: «Demuestra tu amor obrando amablemente» (pp. 233-274), lo cual se logra evitando dar malos ejemplos, cultivando un amor que se desborde en obras amables y practicando las obras de misericordia.

De gran valor es el Apéndice: ¿cómo es tu amabilidad? (pp. 275-280), pues ayuda a hacer un examen de conciencia sobre nuestros pensamientos, palabras y obras amables.

El libro concluye con una oración para pedir la amabilidad.

Ciertamente la lectura de este libro puede ser de gran ayuda para conocer más sobre la virtud de la amabilidad, y para que nos propongamos vivirla diariamente en nuestros pensamientos, palabras y obras. El mismo A. dice: «Lo que hace al mundo ingrato es la falta de amabilidad de las personas que lo habitan. El mundo necesita amabilidad. Siendo amables seremos capaces de convertirlo en un lugar más feliz en el que vivir; o podremos, al menos, aliviar mucha de la infelicidad que existe en él y construir otro mundo muy diferente» (p. 9).

P. Lic. Higinio Rosolén, IV E

MELVIN S. ARRINGTON, JR.
The Seven Riddles of Life: Answered by Fulton J. Sheen
Liguori Publications, Missouri
2012, 46 pp.

El Autor, Melvin S. Arrington, Jr., hizo esta obra a partir de la grabación «The Seven Riddles of Life» registrada en 1948. Se trata de una predicación de Mons. Fulton Sheen -no publicada anteriormente- sobre las Siete Últimas Palabras de Jesús en la Cruz.

En la Introducción (pp. 7-11) el A. cuenta como en su juventud escuchaba las prédicas de Mons. Sheen en el programa «Life is Worth Living» (La vida merece ser vivida), prédicas que, gracias a la tecnología moderna, «redescubrió» luego de décadas. Además comenzó a leer sus escritos por los cuales tuvo un mayor conocimiento del amor de Dios revelado a través de su Hijo Jesucristo. También quedó impresionado por la profundidad y amplitud del prolífico obispo, que abarcó diversos temas de espiritualidad, filosofía y teología.

Una gran parte de los obras de Fulton Sheen fue originalmente presentada de modo oral. Luego dichas grabaciones fueron transcritas y publicadas como libros. Cuando el A. se encontró con esta

RECENSIONES

grabación perdida por mucho tiempo que nunca había sido publicada en papel, decidió transcribirla junto con el prólogo para preservar y difundir en forma escrita estas reflexiones sobre algunas cuestiones que aun hoy son relevantes, a pesar de ser grabadas hace más de 50 años, pues sus sermones anuales sobre las Siete Palabras han inspirado a millones de oyentes y lectores desde 1930 al presente.

El A. se tomó la libertad de incluir algunas notas para clarificar referencias o identificar pasajes de la escritura. También modificó ligeramente los títulos para enfatizar el hecho que Fulton Sheen ofrece soluciones viables fundadas en la fe y la razón a difíciles problemáticas de la vida.

Los temas tratados en los 7 capítulos son el odio, dolor, desamor, sufrimiento de los inocentes, soledad, derrota, valores. Muy significativo es el comentario a las palabras de Jesús: «Padre, en tus manos, encomiendo mis espíritu» en el que trata los tres supremos valores de la vida: Dios, el alma y su destino.

Las palabras de Mons. Sheen en este libro sirven como guía para la oración y meditación, al mismo tiempo que dan consuelo y esperanza.

P. Lic. Higinio Rosolén, IVE

FULTON J. SHEEN

Way to inner peace

St Pauls/Alba House, New York
2013, 207 pp.

El Autor, el Siervo de Dios Mons. Fulton J. Sheen, nació en 1895 en El Paso, Illinois (EE.UU). Se ordenó sacerdote en 1919 y fue consagrado obispo en 1951. En 1930 inició su programa de radio «The Catholic Hour» (La hora católica), que continuó por 22 años. Pionero en el uso de la T.V. inició la serie de televisión «Life is Worth Living» (La vida merece ser vivida), que llegó a una audiencia semanal de 30 millones de personas. Fue profesor, predicó e inspiró a muchos con sus palabras y escritos. Como Obispo participó en todas las sesiones del Concilio Vaticano II. Falleció en 1979. El 14 de septiembre de 2002 la Congregación para Causa de los Santos lo reconoció como Siervo de Dios y el 28 de Junio de 2012 fue reconocida la heroicidad de sus virtudes.

La obra en cuestión fue publicada por primera vez en 1955. Debemos agradecer a St Pauls/Alba House el poner a nuestro alcance nuevamente este libro que, a pesar

de haber sido escrito hace casi 60 años, no ha perdido su actualidad y vigencia. Hay una traducción al español con el título «Paz interior» editada por editorial Planeta.

Este libro contiene 59 ensayos agrupados en 9 capítulos que llevan títulos como: la paz interior, la bondad, la felicidad, la fe, la sabiduría, las virtudes, etc. Estos ensayos abarcan temas variados como el egoísmo, la hospitalidad, los deseos, la verdad, la fidelidad en las cosas pequeñas, la alegría y la tristeza, el misterio del sufrimiento, la melancolía, la humildad, la paciencia, el placer, la pasión, la memoria, nuestros estados de ánimo, etc.

Son ensayos breves, de 3 o 4 páginas. Se leen rápido y presentan alguna temática que nos permite reflexionar y plantearnos acerca de cómo nos consideramos a nosotros mismos, cómo interactuamos con nuestro prójimo, cómo crecer humana y sobrenaturalmente, cómo tener paz en nuestra alma.

Ilustramos con tres ejemplos:

1º El primer ensayo lleva el título: «El Egoísmo – el Enemigo de la Paz interior» (pp. 3-6). Dice Fulton Sheen: «Una primera sugerencia psicológica para adquirir paz en el alma: nunca presumas, nunca hables de ti mismo, nunca

corras a los primeros puestos en las mesas o en los teatros, nunca uses a las personas para tu propio provecho, nunca mandes a los otros como si fueras mejor que ellos. Estos son populares modos de expresar la virtud de la humildad, que no consiste tanto en humillarnos delante de los otros como en reconocer nuestra pequeñez en comparación de lo que deberíamos ser. [...] La tendencia moderna es hacia la afirmación del ego. [...] La humildad no es muy popular hoy, principalmente porque los hombres hemos olvidado la grandeza de Dios».

2º El ensayo «Una correcta actitud hacia los que no piensan como nosotros» (pp. 151-154). El A. comienza planteando una realidad: hay gente que cree firmemente una verdad religiosa, y que considera a los que se niegan a aceptarla como ignorantes o intolerantes. Al mismo tiempo, muchos de los que rechazan una verdad o bondad, excepto la que deciden para ellos mismos, toman una posición que llega al cinismo o a ridiculizar a los que son creyentes.

Más allá de qué grupo tiene razón, lo que debemos plantearnos es qué actitud tomar hacia nuestras propias convicciones y hacia las de los demás.

La respuesta a lo primero es lo que dijo San Agustín hace más de 1500 años: «Sic ergo quaeramus tamquam inventuri; et sic inveniamus, tamquam quaesituri» (Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontremos con el afán de buscar). Es decir, aquellos que tienen una filosofía de vida, no permanezcan en una ociosa adherencia a ella sino que traten de estudiar según las capacidades de cada uno, o incluso descubrir si lo que ellos creen profundas verdades no son más que una adhesión emocional o prejuicios heredados sin fundamento en la historia y en la razón.

A la cuestión sobre qué actitud tomar hacia los que piensan diferente de nosotros, nuestra respuesta debe ser: caridad, amor, benevolencia y reconocer la sinceridad de motivos y la honestidad de los propósitos de los demás.

3º El último ensayo, intitulado «La Credulidad de la incredulidad» (204-207). Transcribimos el último párrafo del libro: «muchos viven bajo la ilusión de que su rechazo de la fe religiosa prueba que ellos son inmunes a la credulidad. La verdad es que ellos también aceptan una autoridad, que es la vaga, vaporosa y anónima autoridad de «ellos mismos». ¿Quiénes

son «ellos»? Las personas que tienen fe al menos conocen a Aquel por el cual aceptan ser guiados. Pocas cosas son más extrañas que el entusiasmo con el que muchos aceptan las máximas de meros seres humanos, y confían plenamente en ellos. Grande, en cambio, es el vacío en el corazón por el exilio de Cristo».

En cada página podemos encontrar frases o palabras que pueden guiarnos a encontrar paz en nuestra alma.

En definitiva, se trata de un muy buen libro, que combina buena psicología y buena teología, y que nos enseña cómo vivir una vida plena de paz interior y ayudar a crear un mundo lleno de paz.

P. Lic. Higinio Rosolén, IVE

MARÍA ENCARNACIÓN
GONZÁLEZ RODRÍGUEZ

***Los doce obispos mártires del siglo
XX en España***

Editorial EDICE, Madrid 2012,
191 pp.

La autora del presente volumen es doctora en Historia Moderna y Contemporánea y licenciada en Derecho Canónico. Catedrática en Geografía e Historia (sobre todo del siglo XX). Ha colaborado

en causas de beatificación y canonización. Desde 2001 es directora de la Oficina para las Causas de los Santos de la Conferencia Episcopal Española. Autora de numerosas publicaciones, entre ellas: *Hablar hoy de martirio y Santidad*, EDICE, Madrid 2007; *Los primeros 479 santos y beatos mártires del siglo XX en España. Quiénes son y de dónde vienen*, EDICE, Madrid 2008; etc.

El libro en cuestión, embellecido por las pinturas-retratos de los doce obispos mártires (autoría de Nati Cañada), edición de tapa dura, a color, describe sucintamente la persona y martirio de cada uno de los doce obispos españoles de la persecución religiosa de los años '30. El fin principal que se propone la autora es el de despertar el interés de los fieles católicos por sus mártires.

Cabe destacar que el libro ha sido prologado por Mons. Juan Antonio Martínez Camino, quien además de ser obispo auxiliar de Madrid y Secretario General de la Conferencia Episcopal Española, es gran estudioso y erudito en lo referente a los mártires españoles.

En cada uno de los relatos la autora hace destacar, por un lado, la vida ejemplar de cada obispo, lo que los llevó, llegado el caso, a

abrazar con total libertad y generosidad el martirio, poniendo, como el Buen Pastor, sus vidas por el rebaño a ellos encomendado; y, por otro, la crueldad e intenciones claramente anticristianas de sus perseguidores, cuyas presas privilegiadas y blanco principal fueron las cabezas de cada Iglesia particular. Con respecto a lo primero, sirva como ejemplo el hecho de que a casi todos se les ofreció la posibilidad de huir, sin embargo, ninguno aceptó tal propuesta: «precisamente ahora, cuando los lobos rugen alrededor del rebaño, el pastor no debe huir; mi obligación es quedarme aquí» (p. 121), dirá el Bto. Narciso de Esténaga y Echevarría, obispo prior de Ciudad Real. Referido a lo segundo, debemos decir, en efecto, que a estos últimos, más que las personas (con nombre y apellidos) en sí, lo que detestaban eran las insignias episcopales, realidad que se deja ver con demasiada claridad en el caso del martirio de Mons. «Manuel Serra Suncratts, que había entrado en la diócesis de Segorbe el día 28 de junio de 1936, exactamente 23 días antes de ser detenido y pronto llevado al martirio... Estaba claro que lo que ellos ametrallaron en Vall d'Uxó la madrugada del 9 de agosto no era una persona física,

sino una mitra y un anillo pastoral» (p. 83).

Para fundamentar los hechos, la A. utiliza abundante y variada bibliografía, citada al final de cada capítulo.

Con un estilo bastante atrayente y de fácil lectura logra cautivar la atención de los lectores encendiendo en estos los mismos sentimientos de misericordia y perdón que se suscitaron en las almas de aquellos prelados mártires.

P. Javier Ansaldi, IVE

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE
Mártires del siglo XX en España.
11 santos y 1512 beatos
 2 vol., BAC, Madrid 2013, 2816 pp.

Decía Vladimir Soloviev que «la idea de una nación no es lo que ella piensa de sí en el tiempo, sino lo que Dios piensa de ella en la eternidad». Estas palabras, referidas a cada pueblo en su paso por la historia, encuentran una aplicación del todo especial en España, y esto en razón de la misión del todo trascendente y sobrenatural que a esta nación ha confiado el Rey y Señor de la historia y de los hombres.

España es más que una nación. Podríamos decir que es un espíritu. Es un espíritu que se ha forjado en su razón existencial luchando contra quienes quisieron destruirlo o diluirlo, intentándolo confundir o fragmentar. Es un espíritu que alcanzó su madurez en la unidad natural y sobrenatural y legó a la historia cotas inimaginables de santidad y belleza. Es un espíritu que marcó el camino a sus pares, a veces con medios incomprendidos o «modernamente incorrectos», y prefirió la injusta acusación de atraso a la pasividad culposa ante el mal ajeno. Es un espíritu que se expandió y fructificó, que dio a luz la fe de un continente entero, prolongación suya en el tiempo y en el espacio; eligiendo el sacrificio maternal de una muerte lenta y desgastante, sin mirar por sí mismo y con la inmortal convicción de que los valores del alma se refuerzan cuando se donan. Lamentablemente hoy es un espíritu que agoniza y más se asemeja al pábilo apenas humeante y a la caña resquebrajada que a la ciudad en lo alto del monte que supo ser (y que debe volver a ser si no quiere morir).

El gran poeta José María Pemán lo definió con claridad: «España ha sido a través de su historia nada más que esto: Fe, Monarquía y Milicia como instrumentos de su

Unidad» (*La historia de España contada con sencillez*, Homolegens, Madrid 2009, 435).

Porque España fue grande y libre cuando fue una, y cuando esa unidad se fundó en el Altar, el Trono y la Espada. Los tres elementos, Fe, Monarquía y Milicia, se ordenan a su vez uno respecto del otro, y se jerarquizan: la espada debe servir al trono y el trono ha de ser vasallo de la Cruz; sólo así se hace la auténtica unidad española, herencia en todos los órdenes del valor, de la justicia y del heroísmo de sus caballeros, de sus reyes y de sus santos.

Y principalmente de sus santos, porque aunque es cierto que España necesita hoy de manera perentoria el retorno al valor de sus guerreros y la entereza de una corona bien ceñida; más cierto es que le hacen falta santos, grandes santos como los de ayer. Es sobre el terreno abonado del testimonio de la santidad sobre el cual ha de florecer el viejo clavel del espíritu español. Y le hacen falta santos, digo, no porque no los tenga, sino porque le es preciso verlos, descubrirlos entre los recuerdos que muchos españoles quieren clausurar para siempre. En España hay tierra regada por sangre de infinitud de mártires y el regadío ha

sido reciente, pero hay que trabajar por hacerlo actual, porque si no se toma conciencia de ese suelo fecundado no se puede esperar restauración de ningún tipo.

Ya este fin contribuye de manera egregia esta voluminosa obra que presento, corregida y aumentada respecto de otra anterior; fruto del denuedo científico y de la pasión por los testigos de la fe de nuestro tiempo que tiene el p. Vicente Cárcel Ortí, quizás el más grande conocedor de la persecución religiosa republicana española y del conjunto del desarrollo de la Iglesia en la España del siglo XX (y XXI). Este sacerdote valenciano, nacido en 1940 y ordenado en 1963, ha publicado ya más de 40 libros y unos 400 artículos, dotados todos de gran seriedad documentaria; últimamente está dando a imprenta unos muy importantes estudios: *La II República y la Guerra civil en el Archivo Secreto Vaticano* (con dos volúmenes ya publicados, uno en prensa y otros dos en preparación; los edita la BAC). Entre sus obras referidas al tema de la persecución religiosa destacan, entre tantos otros, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Rialp (Madrid 1990); *La gran persecución. España 1931-1939. Historia de cómo intentaron aniquilar la Iglesia Católica*, Planeta (Barcelona 2000);

Mártires del siglo XX. Cien preguntas y respuestas, Edicep (Valencia 2001); *Persecuciones religiosas y mártires del siglo XX*, Palabra (Madrid 2001); *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, Espasa Calpe (Madrid 2008); y *Mártires españoles del siglo XX*, BAC (Madrid 1995). Esta última obra es la que ahora rearma y completa para ofrecer una visión actualizada del martirologio español, adecuando levemente el título, «ya que no se trata solo de los españoles martirizados, sino de todos aquellos que, aunque no eran de nacionalidad española, derramaron su sangre en diversos lugares de nuestra geografía nacional» (p. XXV).

La obra se compone de dos voluminosos tomos pero está concebida como uno solo. En ella se reúnen por primera vez las biografías de todos los mártires de la persecución comunista en España en la década del 30 reconocidos por la Iglesia en sucesivas beatificaciones y canonizaciones. Las biografías son en general sucintas pero completas, y constan de hermosos detalles de vida y martirio. Están agrupadas en tres grandes conjuntos que se conforman según el Pontificado bajo el cual fueron beatificados o canonizados los mártires; y al interno de cada conjunto los diversos capítulos representan a diferentes *causas*, algunas

de las cuales son personales y otras (la mayoría) que abarcan grupos homogéneos de testigos de la fe. En total suman 10 beatificaciones bajo el pontificado de san Juan Pablo II: 471 mártires agrupados en 38 causas; 4 beatificaciones más en el Pontificado de Benedicto XVI: 530 mártires correspondientes a 27 causas; y la todavía reciente beatificación en el Año de la Fe, reinando en la Iglesia el Papa Francisco, en la ciudad de Tarragona el 13 de octubre de 2013: 522 mártires de 33 causas. El total es de 1523 mártires reconocidos oficialmente como tales, de los cuales al momento 11 han sido canonizados, todos por san Juan Pablo II, en 2 ceremonias en los años 1999 (Roma) y 2003 (Madrid).

Además de las vidas de los mártires, el A. despliega su gran erudición para ubicar espacial y socialmente en cada caso, describiendo la vida cristiana de muchas de las diócesis de España y el aporte que de su seno hicieron al martirologio común. De destacar es también la «Introducción general sobre mártires y persecuciones religiosas» (pp. IL-CVII), donde recuerda las condiciones para la declaración del martirio, especificadas por el Papa Benedicto XIV, y la actualidad de los procesos *super martyrio*; además de recordar enseñanzas del Concilio Vaticano

II y de san Juan Pablo II, «el Papa de los mártires del siglo XX». También son valiosísimos los apéndices documentarios, 8 en total, constantes de documentación editada e inédita de muchos obispos españoles, así como también de textos y homilías de los Papas y Cardenales que han oficiado las diferentes ceremonias de beatificación y canonización (2451-2672). Inapreciable es, por concluir, el índice de los mártires según apellido y según estado civil o eclesiástico, y la relación de lugares de nacimiento y de martirio de cada uno de ellos (2674-2186).

Especial mención quiero hacer del «Estudio sobre las raíces históricas de la persecución religiosa española y características generales de la misma» (3-270), que preside lo que propiamente puede considerarse el texto del volumen.

En este estudio acomete el A. la clarificación de responsabilidades con el magnánimo objetivo de ayudar a todos a «pedir perdón y perdonar», y para que resulte más evidente el auténtico testimonio de quienes no murieron sino por defender su fe. Este tema es crucial y el A. demuestra maestría a la hora de enfrentarlo, porque fundamenta sin ambages los delitos flagrantes que la II República es-

pañola (1931-1939) cometió contra la Iglesia y contra España, y que fueron el verdadero motivo de la contienda civil de 1936. La tergiversación que se ha hecho de estos sucesos los vuelve de mayor importancia, y el A. deja bien claro que la agresión a la Iglesia fue injustificada («tanto la Santa Sede como la Jerarquía española acataron lealmente el nuevo régimen», 7) y respondía a un plan de destrucción de la fe que trascendía a la misma realidad española y era obra de la ideología comunista («en el caso de España, la propaganda marxista y anarquista tuvo una capacidad de penetración extraordinaria», 26) y del «protagonismo singular» que adquirió la Masonería (30).

Esta acusación histórica lanzada certeramente contra el gobierno republicano español de la década del 30, por su confesional e injusto azote contra la Iglesia de Jesucristo, no lo ciega al A. para señalar, a un tiempo, las responsabilidades que pueden achacarse a la misma Iglesia, no como causa de la persecución (que no la puede tener proporcionada) sino del gran abismo que se abría entre grandes grupos de fieles y la estructura jerárquica, producto del liberalismo y el clericalismo del siglo XIX, y en última instancia, del

fariseísmo, como muy bien señalaba ya en 1937 el p. Leonardo Castellani («Sobre tres modos católicos de ver la guerra de España», en *Las ideas de mi tío el cura*, Excalibur, Santa María de los Buenos Aires 1984, 155-163). Negando, por falsa, la atribución de ingentes propiedades y riquezas a la Iglesia (expoliada de gran parte de lo suyo por ministros como Mendizábal allá por 1837); sí puede hacerse *mea culpa* respecto de la falta de penetración eficaz en los ámbitos políticos y culturales más avanzados de la nación (11) y de un importante descuido de la educación religiosa popular (12), razones por las que se operó una separación general entre la Iglesia y el pueblo, que fue cada vez más influenciado por los poderes externos contrarios a la fe y las ideologías enemigas de España. Aquí puede encontrarse, creo yo, un cabo de explicación, si bien no al ensañamiento de ciertos elementos contra todo lo religioso, sí quizás a la temerosa pasividad de muchísimos cristianos que no fueron capaces de alzar una mano ni una voz en defensa de su culto y su clero (241).

Es de lamentar que en algunos juicios el A. preste servicio a un pensamiento más moderno y «felizmente democrático», que no enreda la verdad que busca probar

y no diluye el testimonio de los mártires, pero que compromete, a mi entender, la restauración, que está para concretarse, del espíritu español. Al decir, por ejemplo, que «todos los caídos de la guerra y los que sufrieron la represión en ambos bandos, por la defensa de unos ideales políticos y sociales, merecen el máximo respeto y son recordados como modelos a imitar por quienes siguen semejantes ideologías» (5) no nota el A. que ambos bandos no son equiparables, y que la lucha entablada no era entre ideales políticos, sino entre los enemigos de España, y quienes quisieron patrióticamente librarla de la destrucción. Franco y quienes con él se levantaron no encontraron motivo en una idea política o social determinada, que la tenían, sino en el proceso de destrucción de la identidad nacional histórica española en medio del cual estaba sumiendo a la nación el gobierno republicano y las ideas dialécticas a que se estaba abriendo de par en par las puertas de España. Franco luchó por España y los caídos por Dios y por España no son seguramente mártires pero sí héroes, y así deben ser honrados. Sin ánimo de juzgar a cada uno de los que luchó en contra de España, a éstos no merece tal calificativo. Y no hay que perder de vista que la persecución y la

guerra fueron dos cosas diferentes, pero el enemigo en ambos casos era el mismo, y el hecho histórico fue conjunto, y una victoria de los sin-Dios significaba una misma consecuencia, con dos formalidades: la destrucción de España y de la Iglesia en ella.

Jesucristo, el Rey de la historia y de los pueblos, que padeció en la Cruz para brindar fortaleza a los mártires de todos los tiempos, intervino en favor de España y de su Iglesia, otorgándoles una legión de testigos al calor de cuya sangre, han de volver a ser. Porque al decir de san Juan Pablo II: «En la historia del siglo actual [XX] es, tal vez, el que se caracteriza por las más grandes negaciones del cristianismo, pero también se distingue por el extraordinario ejército de confesores y mártires, que han sembrado la semilla de una nueva vida en Europa y en el mundo, según el antiguo principio: *sanguis martyrum, semen christianorum*» (268).

P. Juan Manuel Rossi, IVE

SECRETARÍA GENERAL DE LA
CONFERENCIA EPISCOPAL
ESPAÑOLA – OFICINA PARA LAS
CAUSAS DE LOS SANTOS,
11 santos y 1512 beatos. Álbum
EDICE, Madrid 2013, 426 pp.

Al hilo de la exposición de la obra de don Vicente Cárcel Ortí, *Mártires del siglo XX en España*, presento también ésta, como excelente complemento y pensado de hecho como tal. Se trata del *Álbum* que publica la Conferencia Episcopal Española, por medio de la Oficina para las Causas de los Santos, en el cual se nos ofrecen fotografías de los 11 santos y 1512 beatos mártires de la persecución religiosa de los años 1930 en España.

Prologado por Mons. Juan Antonio Martínez Camino, Obispo auxiliar de Madrid y gran benefactor de las causas de canonización y beatificación de los mártires en España, el volumen se abre con el Mensaje que el Episcopado español envió a todos los fieles con ocasión de la última gran ceremonia celebrada en la ciudad de Tarragona el 13 de octubre de 2013. Allí fueron beatificados 522 «firmes y valientes testigos de la fe», de todas las condiciones civiles y eclesiásticas, de edades, diócesis y

ocupaciones muy variadas. A continuación del Mensaje y divididas en cuatro partes, según los tiempos de las beatificaciones, se registran todas las imágenes de los mártires elevados a los altares, añadiendo a cada cual el nombre, el lugar y fecha de nacimiento, la edad, y el lugar y fecha de martirio. A cada mártir acompaña un número, que se corresponde con la numeración que adopta el p. Vicente Cárcel en la obra mencionada, con lo cual se facilita la búsqueda de la vida y martirio de cada testigo y la relación a su imagen y las de sus eventuales compañeros de martirio.

Es un material conciso pero sumamente útil, ya que contribuye a acercar la figura de los mártires, prolongando sus testimonios y fortaleciéndolos en el tiempo. Todo lo que refuerza la realidad histórica de cada uno de los testigos, es un medio privilegiado para la validez y veracidad de su testimonio: sean sus reliquias, que tienen un valor del todo especial, sean también aquellas cosas que les pertenecieron, los sitios donde vivieron o murieron, sus escritos si los hay, y sus imágenes. Es este un recuento de ellas, y nos muestra un cortejo de rostros de mucha serenidad y decisión, de intensa fe y firme esperanza. Es cierto que al

lector lo condiciona el saber quiénes son aquellos que descubre en estas fotografías, y que muchas veces trasladamos a la imagen que vemos los contenidos conceptuales del sacrificio que los mártires hicieron, lo que da a sus semblantes una belleza especial; pero a su vez es más cierto que el martirio no se improvisa y que en la mirada viva de cada uno de los que interiormente estaban dispuestos al testimonio entero, ha de poder siempre adivinarse ese compromiso.

Esta obra, como señala Mons. Martínez Camino en el prólogo, sirve «como guía y colofón» (7) a la trilogía de publicaciones ya hechas por la Conferencia Episcopal, bajo la autoría de María Encarnación González Rodríguez, directora de la Oficina para las Causas de los Santos, donde se recoge la biografía de cada uno de los mártires según los periodos de su elevación a los altares: *Quiénes son y de dónde vienen. 498 mártires del siglo XX en España*, Edice (Madrid 2007); *Los primeros 479 santos y beatos mártires del siglo XX en España. Quiénes son y de dónde vienen*, Edice (Madrid 2008); y *Los 522 mártires del siglo XX en España de la Beatificación del Año de la fe. Quiénes son y de dónde vienen*, Edice (Madrid 2013).

P. Juan Manuel Rossi, IVE

MIGUEL CRUZ

Una Biblia para mis ahijados

Editorial Vórtice, Buenos Aires

2010, 368 pp.

Miguel Cruz es el seudónimo de Enrique Prevedel, escritor tucumano, autor de una gran cantidad de artículos, ensayos, columnas periodísticas y libros dedicados a las raíces religiosas de nuestra Patria y sus tradiciones culturales. El nombre de Miguel Cruz lo ha reservado para las obras de carácter religioso y moral. Este libro es una de ellas... en realidad, reúne dos escritos anteriores, uno dedicado al Antiguo Testamento y otro al Nuevo. Me mueve a escribir esta reseña la utilidad espiritual que entiendo que este libro puede tener en este momento de nuestra historia argentina, en el cual ciertamente no faltan jóvenes (y a veces no tan jóvenes) que desconocen a Jesucristo, quizá porque nadie se los presentó tal cual Él es en realidad... o porque ven lejana a sus posibilidades la lectura de la Sagrada Escritura.

«Una Biblia para mis ahijados» es justamente un libro muy útil para los adolescentes que se deciden

por vez primera a tener un contacto con la Sagrada Escritura. Está hecho a modo de comentarios que acompañan dicha lectura. No es un escrito exegético, al menos no al modo de la crítica literaria actual. Es, más bien, algo así como el fruto del entendimiento que el autor ha «ido alcanzando tras desvelos y oraciones» (p. 15) y tras haber entrado en contacto con las reflexiones de muchos de los innumerables cristianos sabios y santos que han habido a través de los siglos. Podríamos decir que se trata de cosas «bien rumiadas». El autor no es un sacerdote o un profesor, sino «un padrino que quiso guiar a sus ahijados en la lectura de la Biblia y por tanto no es más, ni menos, lo que hay que pedirle» (p. 15). Lamentablemente en este tipo de escritos queda a un lado la posibilidad de colocar paso por paso las citas de aquellos autores en los que se basa o cuyos pensamientos trae a colación.

La redacción es muy clara y prolija. Expone las ideas paulatinamente, previendo que algunos de los relatos, imágenes o ideas bíblicas pueden resultar extraños al joven lector que por primera vez en su vida se halla ante cosas escritas hace miles de años y en culturas muy diversas. Es, pues, una lectura accesible al joven de hoy. Además se entrevé que el autor

confía plenamente en que este libro tendrá éxito entre los jóvenes, puesto que se trata de presentar al mismo Jesucristo... y no hay quien pueda cautivar los corazones más que Nuestro Señor.

La división de la obra muestra cierta libertad: no se sujeta al orden de los libros canónicos, sino que los capítulos están ordenados por sucesos (por ej.: «visita de María a Isabel»), personajes (por ej.: «el profeta Eliseo»), temas particulares (por ej.: «por qué perdonar a los otros»), nombres de parábolas (por ej.: «el tesoro y la perla»), etc. Del total del libro, más de las dos terceras partes son dedicadas al Nuevo Testamento.

Exhorta al «estudio profundo de estos libros» (p. 71) y a un «reverencial respeto» (p. 74) de los mismos. Actitudes ambas que todo lector de la Biblia ha de cultivar en su alma si es que quiere sacar provecho del inagotable tesoro de sabiduría que en Ella se encuentra. «Así hay que escuchar a Jesús. No se pueden tomar a la ligera los Evangelios» (p. 209). También se muestra comprensivo con las dificultades con que se puede encontrar el lector.

Además en algunos lugares da consejos útiles para la vida del joven, sobre todo a la luz de los

ejemplos de vida de personajes bíblicos, como es el caso de Abraham, nuestro padre en la Fe (Cf. P. 34) o el rey David (Cf. P. 53).

Con cierto cuidado paternal, y como quien tras los años ha conocido varios de los peligros que pueden surgir a lo largo del estudio de los libros sagrados, advierte al cristiano común, quien frente a ciertas tentativas de la crítica literaria actual, «tras una vacilante perplejidad, puede llegar a retomar estas obras sintiéndoles un vago sabor a fraudulencia»... «Hay que hacer entonces memoria de algunas verdades casi de catecismo»... «Toda la escritura es palabra de Dios» (p. 71).

En lo personal destaco como digno de meditación el capítulo destinado a la consideración de LA MISERICORDIA DE DIOS.

En el Verbo Encarnado,

Diác. Roque A. Buezas, IVE.

NUESTRA TAPA

Anunciación, Mosaico de la Basílica de nuestra Señora del Rosario; bajo la Basílica de la Inmaculada Concepción en Lourdes, Francia

P. Rodrigo Miranda, IVE

El 8 de febrero de 1875, el papa Pío IX aprueba el proyecto para «la nueva y amplia Iglesia, en la que las imágenes expresivas de cada uno de los misterios del Rosario, eleven a los espíritus a la meditación». Se inicia su construcción el año 1880 de manos del arquitecto Léopold Hardy¹, y se finalizan los trabajos en el 1889.

Esta nueva Iglesia, la Basílica de Nuestra Señora del Rosario, se construyó bajo la Basílica de la Inmaculada Concepción en Lourdes, Francia. Se conjugan en su estructura tres estilos, a saber, el románico, que domina las formas y el corte en relieve de las piedras de las paredes; cierta inspiración bizantina que se ve en la decoración en mosaico; y el neogótico, pues todo el proyecto de Lourdes posee esta línea estilística de base.

Se funda sobre un plano de cruz griega de 2000 m² de superficie y de un largo de 52 mts, y está preparada para acoger cerca de 1500 personas. En torno al área de la cúpula se encuentran 15 capillas, de una superficie de 104 m² cada una. En ellas se realizaron figurativamente los misterios del Rosario, por medio de mosaicos

¹ Léopold Amédée Hardy (1829-1894), arquitecto francés de la escuela de Bellas artes de París, fue el artista nominado de la comisión imperial de Napoleón III para la construcción del “palais du Champ de Mars” (1865) y la “Exposition Universelle d'Art et d'Industrie de Paris del 1867, para afirmar la grandeza del “segundo imperio francés” de la restauración, en tiempos de prosperidad económica, pero también de luchas independentistas y represiones. Luego es nominado como arquitecto diocesano de Nancy y después de Limoges, tiempo en el que se dedicara asiduamente a la construcción de edificios para el culto.

realizados en un periodo de 12 años (1895-1907) por el maestro del mosaico moderno, G.D. Facchina, sobre la base de diseños creados por Melchior Doze de la escuela de Nîmes, el aragonés Felipe Maso, discípulo de Goya y el italiano Eugenio Cisterna de la tradición oriental de los iconos.

Las cinco capillas a la izquierda, mirando el coro, muestran los acontecimientos ocurridos en la infancia de Jesús, es decir, los misterios gozosos. Las cinco capillas centrales narran los acontecimientos de la pasión de Jesús, los misterios dolorosos. Y las cinco capillas de la derecha muestran los hechos referidos a la Resurrección de Jesús y a las Glorias de María, es decir, los misterios gloriosos. Los misterios luminosos introducidos por el santo papa Juan Pablo II en el 2003 fueron realizados también en mosaico, de estilo más moderno, en el exterior de la basílica, por el artista esloveno Iván Rupnik.

El mosaico de la Anunciación de las capillas dedicadas a los misterios gozosos, es una obra en la que vemos una clásica y sumamente esquemática organización compositiva². El Ángel y la Virgen se encuentran en el nivel inferior; Dios, la Paloma y los ángeles que portan una inscripción en el nivel superior³. El plano de fondo está también dividido en dos partes; el nivel divino dominado por el oro y, el nivel del anuncio ambientado en un paisaje

² Todo el plan compositivo se basa en la geometría elemental del triángulo agudo y el círculo. El centro del círculo, lugar que es ocupado por la paloma, será el vértice superior del triángulo y marcará el punto de unión de ambos niveles de la imagen. El arco de la circunferencia es ocupado por Dios y los coros angélicos. Cada uno de los lados del triángulo es insinuado por las figuras de la Virgen y el ángel.

³ La composición se enraíza en una clásica organización pictórica-lineal. Podemos evocar las anunciaciones de Fra angélico y Lorenzetti, entre otros; pero también en la pintura de Rafael con su típica separación compositiva entre lo divino y humano, que retoman los prerafaelistas en el ambiente británico y francés de donde son M. Doze, L. Hardy y los artistas del neogótico.

rocoso en tonos tierras. Ambos ámbitos bastante sugerentes semánticamente. Los personajes y demás elementos de la representación corresponden a la tradicional simbología de este evento. Una importante cantidad de textos en diversas partes de la imagen completan su determinada significación. El cromatismo de la escena recuerda al mosaico tradicional bizantino y veneciano, pero está apaciguado por el tratamiento pictórico de los difuminados y claroscuros.

Para abordar su análisis, debemos hacer mención a su contexto y a las diversas líneas que desembocan en esta representación.

M. Doze (1827-1913), quien aporta el diseño para su realización⁴, es un pintor francés, erudito y conocedor de las principales obras de espiritualidad, exégesis y teología. De la escuela de Hippolyte Flandrin (1856-1921) y miembro de la Academia de Nîmes. Flandrin fue discípulo de Dominique Ingres (1780-1867), pintor del neoclasicismo. Tanto Doze como Flandrin, ambos muy influenciados de Ingres, se dedican a la pintura de historia⁵ con gran carga social, psicológica, espiritual y mística. Las composiciones de Doze son claramente lineales y rigurosas, *tratando de narrar con exactitud los eventos, pero siempre con gran simbolismo*. Trabajó para cerca de 32 Iglesias del Gard, en Uzes al sur de Francia, en donde hace gala de su *gran capacidad para el dibujo y la narración figurativa de nobles ideas, su manejo de la luz y volúmenes bien determinados, y el uso del color simbólico, tradicional y esquemático*.

Es interesante que la elección de los diseños para estos mosaicos haya sido encargada a un pintor de historia. Este género de pintura, se inspira en los diversos eventos históricos o mitológicos de las culturas clásicas y cristiana. En general, trata de re-activar los

⁴ M. Doze también fue quien realizó el diseño para el mosaico de la Natividad.

⁵ En el 1667 es considerado por los críticos, entre ellos Andre Felibien (historiador, arquitecto y teórico del clasicismo francés) como el mayor género pictórico, lleno de la más pura y exacta inspiración clásica.

modelos clásicos y la historicidad del hombre, por tanto es más bien de orientación iluminista y racionalista neoclásica. Luego de la revolución francesa se concentra en la figuración de héroes y próceres, prototipos de la civilización, humanidad y valores civiles. Se tiende a idealizar los eventos o a buscar la posible esencia mística o trascendental de los mismos. Expresan generalmente una *particular interpretación de la vida, con connotaciones morales, religiosas e intelectuales*. Al representar las deidades de la religión y mitología, se les imprimen diversas expresiones del psiquismo humano, encarnación de ideas e ideales, pero a veces con toques de sátira y crítica, hasta sarcasmo y dialéctica, que cuestionan a la sociedad y el observador.

El encargado de la elaboración del mosaico fue Giandomenico Facchina (1826-1903). Un artista italiano de origen veneciano, pero que trabajó mayormente en París. Se lo llama «el pionero del mosaico moderno». Sus obras de *fuerte efecto decorativo, colores vibrantes y rigurosa impostación del dibujo*, empatizan con los diseños de Doze. Fue también un renombrado restaurador y por tanto conocedor de las técnicas, motivos e ideas clásicas en el plano religioso y civil. Se encargó como el principal artista, de la restauración de los mosaicos de la Basílica de san Marcos en Venecia. Y realizó las importantes obras de la Opera de Garnier en París, el Palacio Imperial de Kyoto y la Basílica de Nôtre-Dame de Sion en Jerusalén. Es un innovador en materia del arte del mosaico. Reutiliza la técnica de los expertos venecianos, de la famosa y determinante escuela de Orsoni, pero *produciendo sus obras en el taller y no «in situ»*. Prepara los paneles con mosaicos sobre un diseño determinado y luego los ensambla en el lugar. Con esto reduce los costos y el riesgo de equívocos, y aumenta la productividad.

Los mosaicos de las escenas del rosario se vinculan con la tradición bizantina u oriental, hasta el paleocristiano de las Iglesias de occidente. Pero también podemos encontrar paralelos de su uso,

en los esquemas narrativos desde el alto medievo hasta el renacimiento mismo⁶. Si bien es cierto, no son iconos en su concepción clásica, se tratan de plantear rememorando este mismo espíritu. Es manifiesta su *impostación rígida, simétrica, frontal o de estricto perfil* de sus figuras, *severa en sus líneas, «hierática»* (reminiscencia de aquello que aparece en la iconografía y escultura catedralicia francesa en relación al sacro). El mosaico es una técnica artística frecuentemente elegida con la intención de fijar símbolos y figuras sagradas para la perpetuidad⁷. Usan un variado espectro cromático capaz de recrear una dimensión atemporal y espacial más relacionada con la presencia, la translucidez, la paz y beatitud. Esto se intensifica por el fondo dorado reverberante, propio del ámbito divino.

Todo lo anterior se encuentra en el contexto del «revival neogótico» de la Basílica y sus motivos decorativos. Este revival está unido particularmente al ambiente nórdico (británico⁸, francés⁹ y alemán¹⁰) a la insistencia en *la restauración y reconstitución del espíritu original, puro e inocente, del medieval* (para ellos, origen del «ancien regime»). Es de inspiración romántica, de una melancólica por la «Golden age», y también del inconsciente, del irracional, del absoluto trascendental, contra las tinieblas experimentadas por el tiempo previo y posterior a la revolución francesa y Napoleón. Los arquitectos y artistas del neogótico reaccionan contra el progreso e

⁶ Recordemos los mosaicos de la catedral de Orvieto, San Pablo fuera de los muros, etc...

⁷ Debido a la durabilidad del material mismo, aunque este no es su característica esencial, sino funcional.

⁸ Nace en Gran Bretaña en el 1740, y su auge se concretiza hacia el siglo XIX. Profundamente inspirado en los movimientos filosóficos asociados con el despertar de la High Church o el credo Anglo católico. En ambiente católico propulsado por el converso Augustus Welby Pugin.

⁹ Debemos mencionar también el estrecho vínculo con los artistas prerrafaelistas que también nacen en ámbito Victoriano.

¹⁰ Los grandes inspiradores del romanticismo son Goethe, Hölderling, Novalis, Herder, Schlegel, y arquitectos de la talla de Karl Friedrich Schinkel.

industrialización. Las obras de arte se presentan de *modo idealizado y hasta exhortativo* de un cierto momento de gloria en el pasado¹¹. Reafirman el artesanado, el valor del trabajo manual, la honestidad en la construcción y la verdad de los materiales. Por eso se vuelven hacia el «arte catedralicio», de los vitrales, los arcos ojivales, el uso de piedras y materiales preciosos, de la talla y el mosaico.

Como dijimos, la intención de estos mosaicos es la meditación de los misterios de la fe. El uso de la pintura de género histórico del diseño, permite afirmar la veracidad histórica del evento de manera directa y clara. En su observación no cabe la subjetividad de la interpretación del tema y por tanto de la doctrina que quieren anunciar. Es así como se facilita su función de instrumento del sacro y dispone al fiel para su apreciación fructífera. Sus signos y significados, son intensificados por las referencias textuales, es decir del relato evangélico de la anunciación, las frases más determinantes del evento en sí y su carácter imitativo.

Porque su diseño es de tendencia neoclásica, sus líneas son más bien exactas y estables produciendo pasividad y quietud; usa la simetría y el balance casi de modo matemático tanto en el eje vertical como horizontal y que hacen conectarse con los objetos más allá de la obra misma; a saber, con el altar y el tabernáculo. Pareciera que lo bidimensional se une a lo real; la Encarnación del Verbo se une con el misterio que ocurre en la celebración de la Misa. Aunque por ejemplo, el arco que forman los coros de ángeles posee cierto movimiento, eso no llega a provocar o conmover al área

¹¹ El arquitecto Augustus Welby Pugin, declara en “In Contrasts (1836)”, su admiración no solo por el arte medieval, sino por todo el “ethos medieval”; clamando que la arquitectura gótica es el producto de una más pura sociedad [más que la de su tiempo y el nuestro]. En su libro “The True Principles of Pointed or Christian Architecture” (1841), sugiere que el artesanado moderno, al emular el estilo del trabajo manual medieval, debería también reproducir sus métodos. Pugin cree que el gótico fue la verdadera arquitectura Cristiana, y dice aún que “el arco en punta fue producto de la fe católica”.

NUESTRA TAPA

emotiva del observador. Es más bien el cromatismo el que logra cierta participación sensorial y subjetiva en el evento.

Por ser una obra de contexto y espíritu neogótico, deja entrever una cierta melancolía por el uso de materiales nobles y preciosos, pero también un deseo de retornar a las formas de un espíritu puro y simple por contraposición a la complejidad y confusión del momento actual. Sin embargo, las figuras con un dejo de prerrafaelismo vuelven la composición un poco débil y algunos dirían que hasta «kitsch».

Por haber sido ensamblados con la técnica del Facchina, el mosaico pierde algo de la vibración refractiva y luminosa tan características de las «tessere» del mosaico clásico y que de algún modo manifiestan «la presencia sacra» que se aproxima a quien lo contempla. La perpetuidad que le brinda el mosaico y que aún más afirma el mensaje histórico del motivo representado, no logra producir el «espíritu» del arte bizantino y veneciano. El uso del difuminado y claroscuro más propios del arte pictórico, lo lleva más bien hacia el naturalismo y realismo. La elección de los diseños de base, ciertamente que son útiles para el fin meditativo, pero puede ir en desmedro de lo artístico, comunicativo, de la semántica, del misterio y de lo contemplativo del arte del mosaico antiguo, que se funda en la simpleza compositiva, formal y en el cromatismo puro.

La decoración exuberante, que evoca a las más importantes basílicas de la cristiandad, nos vuelve a la consideración gozosa del misterio de la Encarnación que transfigura todo; primero, la representación técnica y artística con la que está hecha la obra, segundo, el alma fiel que por meditación puede arribar a la imitación.